ANTOINE DE MEAUX

GENESIS DE LAS REVOLUCIONES



TEMAS ACTUALES



Alfredo Sánchez Bella

DIRECTOR

II

VERSION ESPAÑOLA

POR

JUAN DE LA CIERVA

Profesor Ayudante de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid

ANTOINE DE MEAUX

GENESIS DE LAS REVOLUCIONES

(Según Agustín Cochin)

MADRID
1945

TITULO DEL ORIGINAL FRANCES:
«Agustin Cochin et la génése de la Revolution»

PRIMERA EDICION

PRIMERA PARTE

LA OBRA HISTORICA

CAPITULO PRIMERO

1.—*Importancia de la obra.*

CUANDO, antes de la guerra, un visitante, amigo de la familia Cochin, preguntaba por Agustín, la contestación era siempre la misma: «Agustín *ha partido* en viaje de visita de archivos», o «está ahí al lado, en su cueva de papeles, dedicado al trabajo».

La animación, la alegría más cordial llenaban entonces la vasta mansión, donde la muerte no había producido todavía sus repetidas bajas. Siguiendo el ejemplo del jefe de familia, todo el mundo estaba activamente ocupado, pero, en medio de las ocupaciones varias, el trabajo del diplomatista era especialísimo y no sufría ninguna intrusión de los indiscretos. Esta regla admitía, sin embargo, algunas excepciones; raros familiares tenían, a veces, acceso a esta baja pieza del entresuelo, que servía a Agustín Cochín de lugar de retiro. A guisa de biblioteca,

los muros desaparecían tras viejas cajas de cigarros llenas de fichas. Enfrente de la ventanita que aclaraba la pieza con una luz parsimoniosa, se encontraba una mesa y, sentado a ella, se veía al dueño, mirando fijamente al intruso que penetraba en la zona prohibida, pero aclarando su entrecejo con una sonrisa en cuanto reconocía a un amigo.

Ahora la pieza está vacía. Una tarde de agosto de 1914, el que la vivificaba con su claro talento se marchó para no volver. Le quedaba, para acabar su carrera, mostrar que en él, el corazón era todavía más grande que su inteligencia.

Hijo y sobrino, nieto y descendiente de hombres ilustres y notables, Agustín Cochín se daba cuenta de todo el deber que le imponía su linaje. Lo ha elevado sobre sus hombros robustos y aún más alto que ninguno de cuantos le precedieron. «Nuestra familia está obligada a hacer más que ninguna otra», decía durante el curso de la guerra. El, en efecto, hizo más, y su obstinado heroismo quedó como flor de leyenda. En cuanto a la obra que ha dejado, puede decirse que es digna del hombre. Su importancia todavía no es apreciada más que por los especialistas: por su naturaleza misma, es difícil que llegue a la masa. Sin embargo, el círculo demasiado estrecho se irá agrandando, porque iguala su obra a las de más importancia.

Agustín Cochín no solamente ha marcado una nueva dirección a los estudios de la historia revolucionaria. Ha puesto de relieve también el principio fundamental de los regímenes de democracia absoluta e indicado las condiciones de funcionamiento ineluctable de todo Gobierno que se hunde.

Por otra parte, ha concebido la síntesis de las doctrinas—hasta entonces dispersas y fragmentarias—que han preparado e inspirado la Revolución de 1789. Ha hecho la exégesis de esta nueva fe que acaba hoy de concretarse en el socialismo y el espíritu laico; ha hecho el inventario de este conjunto de principios que ha tomado en Francia el puesto de una religión de Estado y que tiende a imponerse de grado o por fuerza a la totalidad del país y a sus habitantes.

La empresa de este gran esíritu excede, desde luego, al cuadro histórico que se había trazado.

En Cochín, el filósofo, el historiador, el erudito, conservan la autonomía y persiguen metódicamente sus investigaciones, cada uno en el sitio que le es propio; pero el pensador domina al especialista y el edificio que ha construído ocupará, pronto o tarde, el lugar que le pertenece en las altas cimas del pensamiento francés.

2.—*La ejecución.*

Para verificar esta potente construcción, Cochín, desde su salida de la «Ecole des chartes», comienza a establecer un profundo basamento de erudición. Trabajando habitualmente con su fiel colaborador y amigo Carlos Charpentier, estudia primero la preparación de las elecciones de 1789 en Borgoña; después consagra cuatro años de investigación para su «Histoire des Sociétés de pensée en Bretagne»; últimamente otros tres años de investigaciones sobre el funcionamiento del «Terreur dans L'Aube». Estos estudios especiales no le impiden proseguir a la vez una gran investigación a través de toda Francia, sobre los métodos del gobierno revolucionario, sobre lo que él llama «la diplomatique du comité de Salut public». A veces sólo, ordinariamente con su compañero de trabajo, visita cuarenta y un departamentos, recorriendo el país en todos los sentidos, de Quimper a Epinal, de Arras a Marsella.

Sus cartas le muestran estudiando los archivos, describiendo alegremente las peripecias de sus trabajos, juzgando a los hombres y a las cosas con un espíritu a veces mordaz, pero siempre jovial. De sus grandes viajes, que una salud vacilante no logra detener, recoge una inmensa cantidad de notas y documentos. Sin embargo, nada

publica. Sólo un folleto referente a M. Aulard, crítico de Taine, da a conocer su nombre a los especialistas de su disciplina, en 1909 (1).

Este folleto, de una ironía temible, contiene un sucinto resumen de la mayor parte de sus concepciones propiamente históricas y excita vivamente la curiosidad.

Pero Cochín entra de nuevo en el silencio para no salir jamás.

A pesar de ello, en esta misma época, después de siete años de labor encarnizada, «de trabajo infernal, pero atrayente», por fin «está seguro de haber hecho alguna cosa grande y exacta» (2). Su obra sobre Bretaña está terminada en 1911; terminada también poco después la primera parte de su gran recopilación sobre el gobierno del Terror con el magistral prefacio que le acompaña. En cuanto al «discurso preliminar» que debía coronar todo el edificio y constituir

---

Para abreviar las notas, las obras de Agustín Cochin se designan con las siguientes iniciales:

S. D.—Les Societés de pensée et la démocratie.

R. L.—La Révolution et la libre pensée.

B. 1.—Les Societés de pensée et la Révolution en Bretagne, Tomo I.

B. 2.—Les Societés de pensée et la Révolution en Bretagne, Tomo II.

La referencia a la obra de Antonio Meaux, *Agustín Cochin et la génése de la Révolution*, será *A. M. A. C.*

(1) *La crise de l'histoire révolutionnaire. Taine et M. Aulard.* París, Champion.

(2) Cf. el anterior, pág. 311.

la parte doctrinal de la obra, su redacción está muy adelantada cuando sobreviene la guerra del 14; pero él no cesa de trabajar en la misma hasta sobre su lecho de herido; tales son, en efecto, los escrúpulos de conciencia del sabio, que retrasa constantemente la publicación de su obra sin decidirse a darla a luz. La guerra lo coge en pleno trabajo y desde entonces, y presintiendo su destino, «yo no hago más que un pequeño sacrificio», escribió a su hermano cuando se marchó al frente. Abandonándolo todo se bate bravamente sin descanso y al cabo de dos años cae sin haber comenzado a recoger el fruto de su inmensa labor. El sacrificio, tal como él lo había previsto, era completo y quizá podría ser definitivo.

En efecto, para muchos lectores, el combatiente eclipsa al escritor. Su bravura legendaria, su muerte heroica han sido muchas veces celebradas. Si las publicaciones póstumas atrajeron desde el principio la atención de espíritus clarividentes, muchos otros se limitaron a deplorar la pérdida de un trabajador que ofrecía «grandes esperanzas» y a sentir que no hubiera podido ser terminada una obra, que se anunciaba tan fértil. Y desde entonces no había más que hacer: descubrirse ante su recuerdo y pasar.

Al aparecer «Las Sociedades de Pensamiento y la Revolución en Bretaña» se modificó un juicio tan superficial. Importaba declararle enteramente equivocado. La obra está hecha. Ciertas partes, sin duda, no han sido acabadas, pero en su conjunto el monumento está construído. Manos piadosas han agrupado los materiales y nos los han expuesto. Al comenzar este estudio, hay que rendir un particular homenaje al abate Ackermann, que tiene el mayor mérito en esta dichosa empresa. Alguna parte queda todavía por publicar (3); pero todo lo esencial de una obra reconstruída, puede que demasiado rápidamente, pero en todo caso con un diligente cuidado, está ya publicado. Más tarde, los eruditos podrán volver a manejar los manuscritos sobrecargados y volver a estudiar con el entusiasmo que da el contacto del pensamiento Pascaliano, según la bella comparación de M. Goyau (4). Tal como existe actualmente, la obra de Agustín Cochín es sufiente para conocer un resumen fiel de sus concepciones. De acuerdo con el deseo, muchas veces expuesto por el glorioso desaparecido, su obra permite sobre todo a los investigadores que quieran inspirarse en él, seguir todas las direcciones y orientar sus investigaciones y sus trabajos.

(3) Queda por publicar la continuación de la colección de *Actes du gouvernement révolutionnaire*, de la que sólo apareció el primer tomo, y que está revisando M. Charpentier.

(4) Georges Goyau: *Une belle vie d'historien. Revue des deux mondes*, 1 de abril de 1926, pág. 646.

Prescindamos por el momento del combatiente y el héroe. Más tarde volveremos sobre ellos. No pensemos más que en el historiador y en el pensador: con esto tiene bastante.

3.—*La historia sin Cochín.*

Para poner de relieve la transformación de la Historia revolucionaria realizada por Cochín, es ante todo preciso investigar brevemente lo que nos enseña la historia escrita antes de él y fuera de él, y sin tener en cuenta el nuevo factor por él introducido.

Las concepciones y aportaciones de diversos historiadores de la Revolución, desde sus contemporáneos hasta nuestros días, serían el objeto de un estudio interesante, pero no es ese el nuestro. Hagamos notar solamente, con Cochín, que al lado de los grandes hombres, de las «vedettes» de esta época de tan graves consecuencias, la mayor parte de los autores asignan una función importante a otro personaje: «el pueblo», que desempeña el papel del coro en la tragedia antigua: enorme personaje anónimo que se mezcla con las personas reales... Se ve al sol de julio, bajo los castaños de las Tullerías, la biliosa cara de Desmoulins, y el pueblo; el seis de octubre, en la *barra* de la Asamblea..., el sable desnudo de Maillard, y el pueblo; el cuatro de septiembre de 1792..., la recia figura de Dantón y el pueblo (5)...»

Desde mediados del siglo XIX, un gran tramoyista da un paso hacia delante y cambia el espectáculo: Desmoulins, Maillard, Dantón, los primeros papeles retroceden hasta un segundo plano, mientras que el coro de figurantes, el «pueblo», avanza hasta las candilejas: «Yo he visto, dice Michelet, que estos oradores brillantes y potentes, que han expresado el pensamiento de las masas, pasan indebidamente por los solos actores. Pero ellos han recibido el impulso y no lo han producido. El actor principal es el pueblo. Para encontrarlo y ponerlo en su verdadero sitio yo he debido encuadrar en sus justos límites las ambiciosas marionetas cuyos hilos eran movidos por aquél y en las cuales, hasta ahora, se creía ver y se buscaba el juego secreto de la Historia (6).»

Y ved lo maravilloso—añade Cochín: Michelet tiene razón... Esta muchedumbre sin jefe y sin leyes gobierna y manda, habla y actúa durante cinco años con una precisión, una continuación y un conjusto admirables.

Tal es el raro problema que presenta la historia de la Revolución. Taine tiene el mérito de

(5) *S. D.*, pág. 49.
(6) Michelet: Prefacio de *L'Histoire de la Révolution*, citado por Cochin. *S. D.*, págs. 49 y 50.

haber sido el primero que lo ha planteado. «El primero que ha querido definir y comprender el fenómeno revolucionario.» (7). Mas si ese gran precursor ha sabido posponer la cuestión, no ha podido resolverla.

El fracaso de Taine debe achacarse al arma que utiliza, «el método psicológico (8)», método insuficiente porque siendo individualista, trata de investigar fenómenos sociales.

Después de Taine, M. Madelin, en su bella historia de conjunto y, más todavía, en su «Dantón», propone varias interrogantes sugestivas. Pero la mayor parte de los historiadores de los últimos treinta años no han tenido sobre este problema ni la más leve idea y, por tanto, el problema desapareció.

Si consultamos especialmente las síntesis establecidas por los historiadores de la más alta enseñanza oficial, no encontramos ninguna aclaración sobre el factor «pueblo», sobre su composición y su actuación. Los acontecimientos se suceden cuidadosamente presentados en su encadenamiento cronológico. Es interesante su exposición; pero los antecedentes, los móviles no existen, o son de los más vagos. Sobre las «journées» revolucionarias, abundan los detalles, a

(7) *S. D.*, pág. 51.
(8) *S. D.*, págs. 98 a 104. Cochin se refiere a la teoría de M. Durkheim y a la apreciación de M. Mathiez.

veces hora por hora; en cambio, ningún detalle se expone sobre la fase preparatoria ni sobre la dirección de las operaciones. Es siempre el «pueblo» que se alza, la nación que reivindica. Al llegar a este punto, tropezamos con penumbras y con imprecisiones.

Y, a pesar de todo, nosotros nos encontramos delante de una serie de hechos bien extraños: Si consultamos, por ejemplo, los *Cuadernos de peticiones* a los Estados generales, notaremos que la demolición de la Bastilla ha sido pedida por los periodistas de París, que así parecen preparar el 14 de julio. Vemos el cuaderno del «tiers», en Dijon, describir por anticipado el escenario del *Juego de Pelota*; los de Dax y de Bayona hacerles eco desde el otro extremo de Francia. ¿Qué queda después de ésto, de lo imprevisto de las famosas «journées» y de su espontaneidad? (9).

Si enseguida consultamos algún historiador local, no estaremos menos sorprendidos al ver que los habitantes de pequeños caseríos rurales en una lejana provincia como el país de Forez, por ejemplo, se ocupan de las deliberaciones del «tiers» en Dauphiné, en Guyenne, en Bretaña, en Normandía. ¿De dónde les vienen informa-

(9) *Résumé des cahiers* (1789), T. III, págs. 34 y 35. Y Vizconde de Meaux: *La Révolution et l'Empire* (1868), página 64.

ciones tan completas y cómo se realiza un acuerdo tan general? (10).

Este concierto es exponente de resultados no menos extraordinarios. «Peticiones parecidas en noviembre de 1778, de Rennes a Aix, de Metz a Bordeaux; demandas parecidas en abril del 89; la misma locura sin causa sobre el 10 de julio; los mismos motines el 20; el mismo armamento el 25; el mismo golpe de Estado «patriótico» intentado o triunfando en todas las comunas del reino, del 1.° al 15 de agosto, y así todo seguido hasta Thermidor (11).»

¿Cómo explicar este fenómeno, por lo menos raro? Debemos afirmar que las obras de conjunto, las más oficialmente autorizadas, no aportan respuesta a esta cuestión. De sus exposiciones parece resultar que un acuerdo general de los espíritus, realizado no se sabe cómo, impulsa, no se sabe por qué procedimientos, una acción simultánea y contínua de la masa de los franceses (12).

Agustín Cochín, hace ahora veinte años, ridiculizaba con su humorismo habitual «la epopeya del gran *se*» que él extraía por citas de

(10) Brossard: *Histoire du Département de la Loire pendant la Révolution*, págs. 72 y 87.
(11) *S. D.*, pág. 50.
(12) Conviene mencionar el reciente volumen de P. Gaxotte *La Révolution française*, en el que, inspirándose en Cochin, aborda el tema que nos ocupa.

las páginas del grueso volumen de M. Aulard (13). En septiembre de 1792, *se* ha visto a la realeza impotente... *se* produce indignación y *se* la vuelca... Seis meses después *se* inquieta... *se* teme que los girondinos no tengan la energía necesaria..., *se* los proscribe... ¿Quién es *se*? —se pregunta Cochín. ¿Cuántos? ¿Cómo están agrupados? La crítica sabe lo que son quinientos o dos mil cortesanos o burgueses. En cambio, no conoce quién es *se*, ni el «pueblo», ni «París», ni la nación. ¿Quién es el «buen patriota» que lanza oportunamente una moción? ¿Quién es aquel otro que allá abajo aplaude a cada palabra? ¿Quién es ese desconocido que se improvisa orador del pueblo? (14).

Mr. Aulard no pregunta jamás estas cuestiones, observa Cochín. Pero hasta nuestra época, estas cuestiones no parecen tampoco haber preocupado muchos a sus sucesores. Abramos, por ejemplo, el primer volumen de un notable folleto de apologética revolucionaria, el de Mr. Mathiez, Catedrático de la disciplina de Historia de la Revolución, en la Sorbona. Por él nos enteramos que si Luis XVI no pudo disolver la Asamblea en junio de 1789, fué a causa de la violenta fermentación que reinaba en París, en Versalles y en las provincias. Los «mocio-

(13) *Histoire politique de la Révolution française.*
(14) *S. D.*, pág. 128.

narios» proponen el 2 de julio el destronar a Luis XVI. Desde el 4 de agosto una nueva Francia ha nacido «bajo el ardiente empuje de los *miserables*». El 5 de octubre «los distritos se reúnen»... Una «muchedumbre de mujeres asalta el Hotel de la Villa y así continúa (15).

Veamos la gran historia de Lavisse y hojeemos el volumen, por otra parte muy instructivo, de M. Sagnac, sobre el primer período de la Revolución. Encontramos allí indicaciones que levantan una punta del velo, sin que precisen mucho. Allí el autor menciona el grupo de los abogados o de los literatos que han preparado la Revolución en los clubs y las sociedades populares. Cuando la toma de la Bastilla «un nuevo poder se había manifestado, el del pueblo de París, poder anónimo y terrible». Reconocemos aquí el lenguaje de Michelet. En la misma época se constituyen por todas partes «comités compuestos por elegidos del pueblo que suplantan a los Municipios regularmente establecidos» (16).

Estos hechos singulares obedecen a causas absolutamente estrictas y a antecedentes poco concretos. «Bajo la influencia del espíritu nuevo y

(15) A. Mathiez: *La Révolution française*. París, Armand Colin, III vol., t. I, págs. 56, 58, 60 y 83.
(16) *Histoire de la France contemporaine*, publicada bajo la dirección de Ernesto Lavisse: T. I, *La Révolution* (1789-1792), por T. Sagnac, págs. 11, 9, 56, 60 y 61.

bajo la presión de las circunstancias (¿cuáles?) el ejército comienza a disolverse. Los regimientos nuevos se dejan «ganar» por el pueblo». Los representantes del rey son «atraídos por el espíritu de libertad que fermenta por todas partes». En julio de 1789 las villas se arman: «Los alistamientos voluntarios se hicieron rápida y espontáneamente.» Pero en seguida (no menos espontáneamente sin duda) «los arsenales y los depósitos fueron vaciados y hasta saqueados en más de una ciudad.» En fin, cuando las organizaciones locales vienen a federarse, esta importante y bien determinada decisión no tiene otra causa que la «necesidad sentida por todos» (17).

4.—*Un ejemplo. El gran miedo.*

¿Seremos mejor informados cuando estudiemos el detalle de los hechos particulares? Ensayemos, por ejemplo, a formarnos una cabal idea de las causas, de los orígenes del «gran miedo» de julio de 1789. Consultemos para ello la «mejor monografía», la de M. Conard, que trata especialmente del Delfinado, provincia en que las consecuencias de este movimiento fueron gravísimas (18). Se sigue paso a paso, pueblo por

(17) Sagnac, op. cit., págs. 8 y 62.
(18) *La Peur en Dauphiné*, por P. Conard. París, 1904.

pueblo, la ruta del extraño fenómeno, pero no se encuentra ninguna razón seria del origen, ni de la difusión de tal pánico. «La inquietud» reina. Los paisanos se arman. Los «bandidos» han sido vistos, pero no habla nunca un testigo ocular y ello es debido a que los bandidos no existen. Para otros informadores se trata de bandas sardas dispuestas a franquear la frontera. Notamos que exactamente en el mismo momento—en plena paz—se extiende el rumor de un ataque contra el pueblo de Brest por los ingleses desde el Oeste hasta el Mediodía. Las autoridades locales no piensan de ninguna manera en contrastar noticias tan fantásticas. El gran asunto es el de armarse para defenderse y en seguida, desde el momento en que no hay enemigo, se saquea y se queman los castillos con el fin de no ser molestados por nadie. Una muchedumbre de bravos ciudadanos se arma así para defender el orden social y, si hay necesidad, para combatirle. Este estado de espíritu parece por otra parte naturalísimo a los eruditos narradores de sus hazañas. Sin adoptar conclusiones poco serias de la Asamblea nacional, que atribuye a las víctimas los malos tratos que ellas mismas sufrieron (19), la mayor parte de los historiadores afirman que un pánico que nace y que

(19) Decreto del 10 de agosto de 1789, citado por Sagnac, op. cit., pág. 68.

se extiende por todo el país en la misma fecha (entre el 24 y el 31 de julio) fué «absolutamente fortuito y accidental». Los burgueses de los pueblos no habían «sentido toda la espontaneidad, toda la necesidad (sic) de este levantamiento (20)». Sin embargo, este movimiento tan fortuito y tan espontáneo tuvo, sin duda por azar, consecuencias muy útiles para la buena marcha de la Revolución. Los asaltantes eran «movidos por un seguro instinto» (21) y, según dice otro erudito que narra el gran miedo en un departamento vecino, «los resultados fueron saludables: La Nación se armó, se puso en estado de velar por su seguridad y sus derechos. La Asamblea nacional puso fin el 4 de agosto al antiguo régimen (22)». M. Sagnac afirma: «El antiguo régimen se encontraba caído y la Asamblea no tenía más que reconocer el hecho consumado». Dicho ésto, el mismo historiador estima también que el movimiento tan oportuno fué «un fenómeno espontáneo» (23).

Se podrían hacer las mismas observaciones respecto de cómo se exponen todos los movimientos y todas las «jornadas» populares. El

(20) Conard, op. cit., págs. 64 y 65.
(21) Mathiez, op. cit., pág. 64.
(22) Bossard: *Histoire du département de la Loire pendant la Révolution*, pág. 176.
(23) Sagnac, op. cit., pág. 68.

azar y el instinto hacen siempre perfectamente bien las cosas.

Si volvemos, para concluir, a las apreciaciones de orden general, encontramos en el más erudito y más ferviente especialista contemporáneo, un juicio de conjunto idéntico a los ya expuestos: «la verdad, cuya evidencia salta a los ojos, exclama M. Mathiez al criticar a Cochin, es que ninguna revolución fué más espontánea, menos prevista que aquella que levantó toda la Francia en un esfuerzo irresistible» (24).

El lector, que al instruirse con el estudio de las obras publicadas, puede que no participe de esta fe tan robusta y que la «evidencia» no le saltará a los ojos, hará esfuerzos para ver claro. Al que quiera darse cuenta del origen de las Cruzadas, no le será suficiente, sin duda, el que le afirmen que el «pueblo cristiano» se levantó espontáneamente al grito de ¡Dios lo quiere!, dado por Pedro, el ermitaño. Exigirán datos más precisos. Con mayor razón estamos nosotros en el derecho de exigir de la historia contemporánea. Decir que el «pueblo» habla o que la «Nación» se manifiesta, es una metáfora vacía de sentido. Taine inventó la anarquía «espontánea»; la palabra ha hecho fortuna: todos los sucesores la han recogido y la historia del movi-

(24) A. Mathiez: *Annales historiques de la Révolution française*, IV año, núm. 19, pág. 82.

miento espontáneo se une en adelante a la mística del pueblo. Desgraciadamente, la palabra no explica nada. No hay generación espontánea en historia humana ni en historia natural. Calificar un movimiento de «espontáneo» es, pues, una manera elegante de decir que sus antecedentes son desconocidos; y hacer intervenir al pueblo, a la Nación, a los ciudadanos, equivale a reconocer que se ignoran los autores.

Nos queda, por tanto, una impresión de desorientación y de malestar. La mayor parte de los acontecimientos, tales como ellos se suceden, según los recitados que poseemos, aparecen como efectos sin causa; los más substanciales trabajos dejan un vacío por llenar; un problema que no está resuelto.

CAPITULO II

LA CONCEPCIÓN DE AGUSTÍN COCHIN

1.—*Leyendo a Agustín Cochin.*

VEAMOS ahora a Cochin. Al primer contacto, el lector experimentará, sin duda alguna, sorpresa de los términos especiales frecuentemente empleados, alguna fatiga también al encontrarse con un amontonamiento de las ideas y los hechos. Ciertas frases son demasiado densas, sobrecargadas de incidentes, porque demasiado plenas de pensamientos, son a veces difíciles de seguir.

Una vez vencida esta dificultad, todo se ilumina; surge una explicación coherente y lógica; los actos desconcertantes, los hechos extraordinarios ven aparecer sus causas, y los movimientos «espontáneos» se encuentran con sus necesarios antecedentes. El «se» se personifica

y se sitúa; la «Nación», el «pueblo», seres anónimos y abstractos, se definen y delimitan. A través del dédalo de las mociones y de las jornadas populares, encontramos, por fin, el «hilo conductor» (25).

Con Cochin no nos encontramos ante una historia general de la revolución. Estamos delante de una concepción particular del fenómeno revolucionario, expuesta en su conjunto y apoyada en ejemplos históricos escogidos con cuidado y estudiados a fondo. Tal obra es de un enorme interés; es una nueva síntesis. Emprende labores en un campo de exploración todavía virgen, donde el autor desea que tras él sigan otros investigadores; por otra parte, obra a través de la masa de los hechos ya conocidos y utilizados; perspectivas hasta ahora escondidas, introducen un factor nuevo que, en adelante, hay que tener en cuenta.

De pronto, las obras ya leídas se transforman; «tantos sabios y concienzudos estudios» que «sonaban a huecos» (26) se vuelven instructivos y llenos de sentido. La obra del genial iniciador posee, en efecto, una virtud que le es propia. Elimina de una manera nueva las obras confusas, las completa o, más bien, las aclara. Actúa como un revelador, y toda otra obra, sea

(25) M. G. Martín: *Agustín Cochin et la Révolution.*
(26) *B.* 1, pág. 289.

cual sea el espíritu que la inspire, no puede más que ganar en precisión y claridad a la luz de las ideas de Cochin (27).

No intentemos analizar aquí el conjunto de sus ideas. Ensayemos solamente precisar algunos puntos, algunos jalones, para acompañar al lector hasta el umbral del edificio. Nuestro único deseo es el verle penetrar.

2.—*Los principios. El órgano de propaganda.*

Se desprenden de la obra de Agustín Cochin tres puntos de vista fundamentales:

Primero, en materia histórica, la presentación del órgano y del mecanismo de propaganda de las ideas revolucionarias.

En segundo lugar, la elaboración en el seno de este órgano, y por medio de este mecanismo, de una doctrina en perpetua evolución.

Por fin, la síntesis de esta doctrina, desde su origen filosófico hasta su resultado revolucionario.

En el dominio de los hechos, todas las in-

(27) La gran obra de Cochin *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne* puede encuadrarse entre el estudio anterior de M. B. Pocquet *Les origines de la Révolution en Bretagne* (París, Perrin, 1885) y el reciente de M. Pommeret *L'Esprit public dans le département des Côtes-du-Nord pendant la Révolation* (Saint-Brieuc, René Prud'homm, 1921).

vestigaciones de Cochín llegan a una conclusión esencial: la negación del movimiento espontáneo.

La Revolución no ha sido ni espontánea ni consentida unánimemente. Aparece como una obra preparada, organizada, artificial, desde el principio hasta el fin, desde la era de los filósofos hasta el reino de los terroristas. Así, en Bretaña, la tesis del «pueblo», puesta en pie por el «rumor público», constituyéndose en asamblea espontánea (en 1788-89) para deliberar sobre «el interés general», hay que suprimirla: «Cualesquiera que sean —dice Cochín— las causas profundas del movimiento, las asambleas tienen todas una causa inmediata, precisa; el «rumor público» es una cosa sin sentido... El entusiasmo esperaba en todas partes, para estallar, la llegada de las consignas de Rennes, y no estalló nunca cuando faltó correo. He aquí un hecho general, atestiguado por el tenor mismo de la mayor parte de los acuerdos, probado por la fecha de otros. Estamos en presencia de un levantamiento espontáneo, pero de una consulta popular en regla, dirigida metódicamente y a su tiempo por el poder que actuaba: la máquina social (28).

Estas consideraciones se aplican al conjunto

(28) *B* 1, págs. 365 y 366.

de Francia y durante toda la duración del fenómeno: nacimiento, después la propagación y, por último, la puesta en práctica de las ideas revolucionarias, han sido la obra de grupos particulares, de conciliábulos de adeptos, operando primero entre ellos mismos y haciendo presión en seguida sobre el resto del país.

Cochín engloba todos estos grupos bajo el nombre genérico de «Sociedades de pensamiento». Comprobaremos más adelante la exactitud de esta denominación (29). Estas Sociedades, pandillas de hombre de letras y de gentilhombres al principio, asociaciones diversas, logias masónicas en seguida, clubs, en fin, comienzan a crear entre ellas y bien pronto constituyen ellas solas la opinión pública. Hablan, se agitan, no en nombre de Francia, sino como si ellas mismas solas fuesen la voz de Francia. Forman, no un Estado dentro del Estado, porque ellas no gobiernan nada, sino una nación dentro de la Nación, y la opinión artificial así creada se impone al resto del país, sin que éste se entere. Esta opinión se propaga en el tiempo y en el espacio, con el funcionamiento, a la vez ciego e irresistible de un mecanismo, de una *máquina*; esa es la palabra que emplea constantemente Cochin, quizá con demasiada

(29) *R. L.* Introduction, pág. XXVII.

insistencia, especialmente en su obra sobre Bretaña. Sin embargo, la palabra no es nada. Lo que es patente y sin precedentes en la historia es el fenómeno. Sin duda ha habido muchas revoluciones sociales, políticas, religiosas; pero la Revolución en sí, establecida en permanencia, la Revolución como «fin» y no como «medio», no se había visto hasta entonces jamás; el «revolucionario» es un producto del siglo XVIII. (30).

3.—*Origen y desenvolvimiento de las Sociedades.*

Así, pues, la formación y el desenvolvimiento de un medio «social» particular fué la condición primordial de la empresa filosófica y revolucionaria. Este medio no podía constituirse más que en un Estado amplio, unificado, con paz interior por un largo período y que hubiera obtenido un alto grado de civilización. Es el mismo Rousseau quien declara en «El Contrato social» que «la abundancia y la paz» son necesarias para «instituir un pueblo». (Veremos más adelante lo que es necesario entender por esta expresión.) Condición parecida había sido realizada por la Monarquía francesa desde Luis XIV. Gracias a los ocios y a la ausen-

(30) *S. D.*, pág. 79.

cia de toda preocupación inmediata de existencia que resulta para las clases elevadas, la vida de sociedad toma una importancia sin precedentes, y facilidades hasta entonces desconocidas se ofrecen al comercio de las ideas. El movimiento comienza, pues, de una manera bien anodina, desde la Regencia, y aun en los años que la preceden, por conversaciones de salón, reuniones de grupitos de grandes personajes y de gentes letradas, como el famoso club de *l'Entresol*. Lo que me angustia, dice Cochin, es que las terribles consecuencias (las atrocidades del Terror) vienen de un pequeño hecho que las explica, tan banal, tan insignificante: hablar. En eso radica lo único esencial (31).

Muchos historiadores han descrito la ociosidad de la aristocracia despojada de sus funciones naturales, impulsada para distraerse a la busca exclusiva de placeres de todas formas, placer de los sentidos y del espíritu; el libertinaje de costumbres, asociado al libertinaje del pensamiento; el uno impulsando al otro (32). Ya antes de Taine, un librito olvidado señala la «triunfante alianza de los librepensadores y

(31) *S. D.*, pág. 8.

(32) *L'Ancien régime de Taine*, Libro III, Cap. II y Libro IV, Cap. I-III.

de los libres vividores», la amistad de Voltaire y del mariscal de Richelieu (33).

El gusto por las cosas del espíritu no debía quedar largo tiempo confinado en algunos cenáculos de la alta aristocracia y de gentes de letras notorias. La moda se propaga y se corre, primero a París; luego, a provincias; primero en la alta y luego en la media burguesía, principalmente entre las gentes de toga; entonces comienzan a formarse las «sociedades»; cámaras de lectura, sociedades literarias, academias provinciales, como la de Dijon, que pone a discusión los asuntos tratados por Rousseau y, en fin, las logias masónicas.

Desde 1750 estas sociedades diversas comienzan a extenderse a través del país; establecen entre ellas relaciones regulares y permanentes, cubren así Francia de una red, cuyas mallas se aprietan cada vez más. Penetramos aquí en el dominio de Cochin y en la parte más conocida de sus trabajos. Podemos, por ello, estudiarle rápidamente y nos contentaremos con marcar una distinción entre dos períodos. El primero es de orden puramente teórico; es la época durante la cual se elaboran las doctrinas, los trabajos de los padres de la Revolución, la época de la difusión y del cambio de las ideas puras;

(33) *La Révolution et l'Empire*, par le vicomte de Meaux.

según M. Roustan, los intelectuales establecen su predominio hacia 1760 y forman lo que llaman el «clero laico» (34); el segundo período es el de la preparación efectiva, de la adaptación de las teorías para su ejecución.

Esta segunda fase comienza en los quince o veinte últimos años que preceden a 1789. Aquí, según la reciente obra de M. Gaston Martín (35), es la masonería la que entra en escena y desempeña el papel principal después del establecimiento del Gran Oriente (1773). Los historiadores de esta secta (36) nos dan a conocer su origen inglés y su paso a Francia hacia el principio del siglo XVIII, probablemente en 1732. Después de cuarenta años de tentativas y de rivalidades, el Gran Oriente se constituye en 1773, y no tarda en pasar al primer plano. Emprende en seguida el trabajo de coordinación, de adaptación práctica de las ideas filosóficas, y lo hace de mano maestra: la empresa masónica llega hasta las más humildes localidades; M. Lantoine estima en 825 el número de las logias de las dos obediencias (Gran

(34) M. Roustan: *Les philosophes et la Révolution française* (Lyon, 1906).
(35) C. Martín: *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution* (París, 1926).
(36) G. Bard: *La Franc-maçonnerie en France*; Emile Lesueur: *La Franc-maçonnerie au dix-huidième siècle*; Albert Lantoine: *Histoire de la Franc-maçonnerie française* (París, 1926).

Oriente y Gran Logia), que existían en Francia en 1777.

Falta añadir que otras agrupaciones subsistían a la vez, y que en los alrededores de la Revolución se fundan nuevas, sobre todo entre los jóvenes: «muchachos», «ciudadanos jóvenes», «sociedades patrióticas», donde se distinguen los militantes (37), y que son el embrión de los clubs.

Según Cochín, debe precisarse que en el conjunto filosófico la Masonería no es más que una parte, seguramente de mucha importancia, pero de ninguna manera única. «Desde 1769 a 1780 se ven aparecer centenares de pequeñas sociedades..., disimulando mal—bajo pretextos oficiales de cultura, de beneficencia o de placer—designios políticos: sociedades académicas, literarias, patrióticas, museos, liceos, aun sociedades de agricultura (38).» Finalmente no hay ni aun el más pequeño pueblo que no tenga sociedad, y todas estas asociaciones federadas, animadas del mismo espíritu, toman parte en la misma gran obra» (39).

Se puede decir que en la víspera del 89 todo el país está intoxicado de «sociomanía», si es

(37) Por ejemplo, el futuro general Moreau a la cabeza de los «Jeunes-Gens» de Rennes.
(38) *R. L.* Introduction, pág. XXVIII.
(39) *S. D.*, pág. 217.

permitido forjar un neologismo bárbaro para calificar la difusión del microbio social anteriormente desconocido (40).

4.—*Carácter de las Sociedades.*

Conviene ahora precisar el carácter esencial de todo organismo «social». ¿Qué es lo que era una sociedad de pensamiento?

«Se la puede definir, responde Cochin, como una asociación fundada sin otro objeto que el de poner de acuerdo, por medio de discusiones, de fijar por los votos, de extender por correspondencia, la opinión común de sus miembros (41). Es una sociedad formada sin ninguna preocupación de hechos, de trabajo real; se está en ella para hablar, no para obrar (42).»

¿De qué se habla? De todo lo que se dice y se escribe. Las cámaras de lectura reciben las obras, las Memorias o los libelos enviados de la capital. Ellas aseguran un público a los escritores. Los miembros de las sociedades comunican las cartas de sus corresponsales y los comentarios son el objeto del «trabajo», término consagrado que quiere decir palabra. Todos los hidalgos, eclesiásticos, hombres de ley, comer-

(40) *B.* 2; Pommeret, op. cit., pág. 60.
(41) *R. L.*, pág. 7.
(42) *S. D.*, pág. 9.

ciantes que se reúnen fraternalmente como «iguales» en cada pequeña o gran ciudad, discuten y peroran; después, una vez las logias organizadas, presentan y reciben mociones, las desenvuelven y las critican, las votan y las transmiten.

Ahora bien, los exquisitos espíritus de París, y, siguiéndoles, los discípulos de provincias, abordan todos los temas, desde los más triviales a los más graves. Todo es materia de discusión: teología o moral, arte o literatura, física o metafísica, economía nacional, estructura de las sociedades, gobierno de los Estados. Todo el que de cerca o de lejos roza estos diversos objetos se denomina «filósofo», y todo hombre que se adhiere a estas ideas propagadas se vuelve un filósofo, desde el novelista Marmontel, o el músico Rameau, por ejemplo, hasta el último adepto de una sociedad de villorrio. «Hay filósofos hasta en los tenduchos», dice Voltaire; éstos tienen la fe del carbonero (43). Naturalmente, Santo Tomás o Bossuet, si se presentasen como filósofos, con toda cortesía no serían admitidos. Según Voltaire ellos no son «filósofos». Hay que ponerse de acuerdo con el sentido de las palabras.

París no solamente impone la elección de los

(43) *S. D.*, pág. 4; *B.* 1, pág. 147.

temas, sino que impone igualmente el tono de la discusión, tono irónico y ligero, según el gusto del día. Entonces todas las bases del orden social, todas las convicciones en que se basa la vida moral, son minadas y destruídas como por juego. Por otra parte, se preguntó Cochin: ¿Dónde estaría el mal si no es más que un juego?

Es lo mismo en la Monarquía francesa, después de Luis XIV, que en el Imperio romano en los primeros siglos. El edificio parece tan sólido como la existencia misma del Estado, pues los cimientos de la sociedad están fuera de cuestión en la práctica. Todo existe por sí, y por un tiempo indefinido. Es, pues, digno de alabanza distraerse filosofando. «No se falta ni a Dios, ni al Rey, ni al cuidado de los negocios, porque se diviertan un poco discutiendo algunas horas al día, de Filosofía. El adepto es un hombre de iglesia, de espada, de negocios. ¿Qué importa? Tendrá un día, una hora cada semana, en el que olvidará sus fieles, sus soldados, sus asuntos, para jugar a la filosofía y al ciudadano, y volver en seguida al ser real, donde volverá a cumplir sus deberes y a ocuparse de sus intereses.» (44).

«Así, pues, las sociedades crean, dice Cochin, una república ideal al margen de lo real,

(44) *S. D.*, pág. 12.

un pequeño Estado a imagen del grande, con una sola diferencia, que no es real. Las decisiones tomadas no son más que votos, y (hecho capital) los adeptos no tienen ni interés personal ni responsabilidad directa en los asuntos que siguen (45).

En efecto, después de los escépticos y los bromistas de alto copete, vendrán los burgueses sólidos y positivos que toman, ellos, las cosas en serio. Buscarán los medios de hacer llevar a la práctica las bellas teorías de MM. Mably o Rousseau, a quienes se les ha enseñado a admirar. Elaboran planes de constitución, proyectos de transformaciones políticas o sociales; el asunto se enturbia. Sin embargo, mientras que no se trata más que de discursos y de libros, de proposiciones sin consecuencias, éstas no serán inmediatamente sensibles, y no hay todavía un gran mal: «El único que sufre es el papel», decía Catalina la Grande a Diderot.

Cuando sea necesario pasar de la expresión verbal a la aplicación real, del juego de la palabra a las dificultades de la acción, más que las leyes naturales, los hechos, los dificultarán. Pero entonces, los hermanos, los adeptos o más bien sus sucesores, los «patriotas» y el «pueblo» no admitirán esta oposición: han aprendi-

(45) *R. L.* Introduction, pág. XXX.

do de Rousseau que todo el mal proviene de que la sociedad está mal construída (46). Los hechos se oponen a los principios; la máquina deberá, pues, marchar, cueste lo que cueste, con todos y contra todos; y desde entonces será necesario llegar hasta el terror.

Es toda la historia de la Revolución, propiamente dicha. La tesis de las «circunstancias», tan querida de los defensores del régimen revolucionario, no es más que una particular manera de examinar el antagonismo irreductible entre la ideología de los gobernantes y la lógica de los hechos. Es el objeto de la recopilación de «las actas del gobierno revolucionario». En su prefacio, Cochin cita una serie de ejemplos sorprendentes: «Los mercados se abastecen mal, la Convención decreta... que no se venderá el grano más que allí; en este momento los mercados se vacían», y así continúa (47).

5.—*Continuidad del fenómeno.*

De la exposición que precede sale una primera conclusión, y es que no hay ninguna solución de continuidad; menos todavía una oposición entre el filosofismo y su sucedáneo revolucionario. Lo uno es simplemente aplicación

(46) Cf. *B.* 1, pág. 215.
(47) *S. D.*, pág. 151.

de lo otro. Doctrinas y métodos son los mismos. «Se descubriría en las sociedades filosóficas de 1785, dice Cochin, el mismo procedimiento que en las sociedades populares de 1794.» (48).

He aquí el testimonio de un contemporáneo: «Es de vuestros templos, queridísimos hermanos, y de los de la verdadera filosofía de donde ha partido el rayo que, a través de toda Francia, ha hinchado los corazones de todos los ciudadanos.» Así se explica, así se dirigía Corbin de Pontbriand a la perfecta Unión de Rennes el 23 de julio de 1789 (49). Cien años después una información a la asamblea general masónica de 1883 le hace eco: «La Revolución estaba hecha en las logias antes de ser un hecho cumplido», dice el autor de este documento (50).

Al advenimiento de la Revolución, la Masonería puede disimularse tras los comités y los clubs; después desaparece en 1793 (51).

Ha cumplido su «trabajo» y puede «caer en sueño». Equipos sucesivos seguirán la misma obra, bajo otros nombres.

(48) *S. D.*, pág. 103.
(49) *B.* 1, pág. 37, nota 1.
(50) *B.* 1, pág. 37, nota 2.
(51) Lantoine: *Histoire de la Franc-maçonnerie française*, pág. 74.

Esta idea de continuidad aplicada a la Revolución destruye la oposición entre los buenos principos del 89 y su sangrienta desviación en el 93, los «generosos» diputados de la Constituyente y los siniestros procónsules del Terror. Esta tesis era cara a nuestros padres, y los descendientes de eminentes parlamentarios de otros tiempos tienen razón de saludarla con respeto, aunque históricamente sea insostenible. Taine precede a su enemigo M. Aulard en esta afirmación; su sucesor la establece definitivamente. «El ochentainuevismo—dice Cochin—es una posición, puede que prudente en política, indefinible en historia.» «Y ridiculiza esta literatura histórica «mesurada, sensata, liberal, irrisoria, que desde hace cien años corrige y atenúa el horrible recuerdo» (52).

La Revolución es un bloque, siguiendo la fórmula célebre. «Sin duda, el modo—nivel moral, cualidad del personal, naturaleza de los actos, letra de las doctrinas—ha cambiado. Pero la ley queda la misma, y los *hermanos* pulidos y empolvados del 89 obedecen con el mismo rigor y la misma inconsciencia que los *hermanos* groseros y grasientos del 93» (53).

(52) *S. D.*, págs. 131 y 105.
(53) *S. D.*, pág. 103.

CAPITULO III

EL MECANISMO.—LOS PROCEDIMIENTOS

Nos resta ahora mostrar las ruedas del mecanismo descrito por Cochin y seguirlo en el examen de los procedimientos prácticos, que han permitido a las sociedades de pensamiento imponer, primero, y mantener, después, su empresa sobre el país (54).

Cochin indica tres principalmente:

1.° El lazo de unión obligatoria entre los adeptos, después entre las sociedades, presionando sobre los vacilantes.

2.° El secreto sobre los manejos de orden interior, que aseguran el funcionamiento de cada grupo, después de las federaciones de sociedades.

3.° La eliminación de los recalcitrantes o de

(54) *R. L.*, págs. 123 a 226.

aquellos que son superados por los acontecimientos. Es lo que en el lenguaje social se llama la clásica depuración.

Unión, secreto, depuración; tales son los medios constantemente puestos en práctica en las sociedades, en las logias, en los clubs.

1.—*La unión.*

La palabra unión «es el único santo y seña repetido cada día en los libelos, los discursos, el único argumento dado a los vacilantes, la sola causa asignada a las victorias» (55).

Esta unión no se basa en una comunidad de sentimientos o de convicciones adquiridas previamente. Se establece ya dentro de las sociedades y toma un carácter de imposición. Los adeptos son unidos y retenidos con la presión misma que los unos ejercen sobre los otros, la presión que ejerce la masa anónima, impersonal, de la sociedad sobre cada uno de sus miembros, y, después, el conjunto de las sociedades sobre tal grupo recalcitrante.

Unión en las logias

Cada uno contribuye inconscientemente a aumentar esta presión; en cuanto entramos, ya no somos libres de nuestros movimientos; somos enganchados a la misma noria, y damos con los otros, queramos o no, las mismas vueltas. Somos los adeptos, los adheridos, en el sentido físico de la palabra.

(55) *R. L.*, pág. 22.

Entremos en el interior de una sociedad y fijémonos cómo se efectúa el «trabajo».

Tal idea nueva seduce, y tal manera de obrar está juzgada útil al «progreso de las luces», como se decía entonces. Los inspiradores se han puesto de acuerdo antes con cualquiera de sus amigos. Este acuerdo preliminar era la cámara interior, el secreto. Todos repiten el mismo santo y seña. Hacen que lo acepten la masa indiferente, los corderos de Panurgo. Fortalecidos por todas las adhesiones pasivas hacen presión sobre los recalcitrantes. «Concentran, dice Cochin, sobre cada conciencia personal el peso de las adhesiones pasivas recogidas» (56). No es su propia opinión la que sostienen: es la de la sociedad, ser superior, abstracto, que domina a todos sus miembros desde la altura. Esta será después la opinión del «pueblo», de la «Nación». Los inspiradores no son nada, no imponen nada. No hay jefe, no hay autoridad, no hay mando. Tampoco hay complot; los jefes no saben, igual que los soldados de filas, adónde conduce el camino que han emprendido, y

(56) *S. D.*, pág. 159.

Cochin ironiza (quizá con exceso) sobre el pobre Barruel y sobre su conspiración melodramática, tramada por Voltaire y Federico II (57).

Nos encontramos frente a una fuerza impersonal y pasiva. Las operaciones se efectúan en el seno de cada agrupación: la mayoría se afirma y la doctrina se desprende de ella. Una vez el trabajo comenzado, el papel de los instigadores se limita a la comprobación de un hecho: la voluntad de la colectividad, la «voluntad general» de Rousseau.

El impulso se extiende de unos a otros al conjunto del país por el lazo de unión entre las sociedades, por la correspondencia regular y continua de una sociedad a otra: «Cada uno se somete a lo que cree es la opinión de todo el mundo.» (58). Tal grupo vacilante o de mala voluntad es sometido por el argumento irrefutable de la Sociedad central: «Sois los únicos que no estáis adheridos a tales mociones. Hacedlo rápidamente.» Y entonces se adhieren.

«Someterse de antemano a todo y callarse cuando no se ordena nada; he aquí el ideal de la disciplina social.»

Así se extiende sobre toda la nación, al menos sobre todo el pueblo de las sociedades, el reino de una opinión soberana y uniforme, esta «misteriosa y terrible voluntad general» (59), ídolo delante del cual tiemblan todos los adeptos que han contribuído inconscientemente a fabricarla.

(57) M. Dudon, artículo publicado en la revista *Etudes*, 5 y 20 de octubre de 1926.
(58) *B.* 1, pág. 27.

2.—*El secreto.*

La condición del trabajo, acaba de verse, es que los instigadores son desconocidos y quedan ignorados. Ahora bien: son indispensables; para que la «filosofía», y más tarde la opinión «popular», puedan propagarse, hace falta que existan agentes que sean los conductores. Los agentes se reclutan ellos mismos. Hay una selección en cierto modo automática. En el seno de las sociedades dice Cochin, unos trabajan mejor que los otros; las gentes de ley, escritores, oradores, los ambiciosos, los fracasados; para todos ellos «se abre una carrera que el bajo mundo no les ofrecía» (60). El tipo más representativo de estos ambiciosos amargados es, seguramente, un médico, un semisabio desconocido que se llama Marat.

«De ahí las diferencias entre los hermanos, según su celo y aptitud; de cien inscritos no lle-

(59) *B.* 1, págs. 341 y 340.
(60) *S. D.*, pág. 13, et *R. L.*, pág. 23.

gan a treinta los que sirven, ni a cinco los que son eficaces; y aquéllos son los amos de la sociedad; ellos son los que escogen los nuevos miembros y forman a su gusto la mayoría, los que nombran los directivos, los que hacen las mociones, los que dirigen los votos.» (61).

El pueblo cree que delibera. Se cambia el orden del día, se multiplican o se prolongan las sesiones; sobre las diez de la noche el salón se vacía; los más independientes y competentes, cansados, se han marchado; llega la hora de la máquina.» (62).

«Así se forma, dentro de la misma gran sociedad otra más pequeña, pero más activa y más unida, para la que será un juego de niños dirigir la grande sin que ésta se dé cuenta. Cada vez que la Sociedad se tiene que reunir, antes se reúnen ellos; se llama a los amigos, se determina un plan, se les da la contraseña.» (63).

Es el sistema que los políticos ingleses de la época victoriana llaman «inner circles, círculos interiores», con sus «wire pullers», los que mueven las marionetas, sistema descrito por Ostrogorsky en una obra de gran valor que

(61) *S. D.*, pág. 153.
(62) *S. D.*, pág. 158.
(63) *S. D.*, pág. 153.

Cochin tenía en gran aprecio (64) y en la que se ha inspirado para ciertas de sus ediciones; estaba convencido de que ese sistema se aplica con más o menos efectos a todo gobierno «popular» o «democrático».

Pero la condición esencial de eficacia para la acción de los instigadores es no descubrirse. «Para mover las marionetas, dice Cochin, hace falta estar escondido. Un instigador social no es dueño de una muchedumbre más que a condición de que no se le conozca. La moción lanzada será la de «un ciudadano». Para que la moción pase es preciso que se la crea apoyada por todo el mundo, y ella no será de todo el mundo, sino cuando el promotor queda anónimo (65).

En cuanto a los dirigentes oficiales, presidentes, generales —más tarde gobernantes y ministros— no harán nunca más que ratificar las decisiones de las sociedades, o después ejecutar la «voluntad del pueblo». La realidad y la apariencia del poder no deben nunca estar reunidas en las mismas manos, y las órdenes no deben jamás venir de quien es el responsable (66).

(64) *La Démocratie et l'organication des partis politiques* (París, 1903). Cochin se inspiró también en la obra de Bryce *The American Commonwealth.*
(65) *R. L.*, pág. 140.
(66) *R. L.*, pág. 192.

Tales son las reglas del secreto, y Cochin describe con su verbo habitual los diversos tipos necesarios para el funcionamiento del sistema, aquellos a quienes llama los «maquinistas» (67). El secreto era, en tiempo de Cochin, difícil de penetrar. Todavía lo es; si la documentación es abundante sobre la ejecución de las consignas dadas, reivindicaciones, jornadas populares, manifestaciones diversas, es de presumir que la mayor parte de las órdenes y circulares que prescribían estos movimientos, que se aseguran espontáneos, han desaparecido. «Las circulares secretas, tan numerosas en la época, son más raras hoy que las Actas Merovingias», dice espiritualmente Cochin (68). Lo que queda debe estar escondido en los archivos masónicos o particulares, que difícilmente se pueden investigar. En la correspondencia de Cochin aparecen los trabajos que tuvo que realizar para, gracias a su tenacidad, llegar a ver los archivos de las logias de Bretaña.

La copia de un documento interesantísimo ha sido encontrada por M. Dard, y publicada en su libro sobre Lacloss. Son las instrucciones de los Jacobinos de París a una sociedad del Vivarais, el 23 de julio de 1791. Se excusan de haber interrumpido la correspondencia y ordenan «sondear al pueblo» sobre la destitución eventual del rey. Es necesario hacerle ver que en este caso todo rigor contra los católicos cesaría en seguida. Se declara cierto contar con la aprobación del Papa. Por otra parte, es necesario asegurar que la Asamblea está decidida a dar al pueblo todas las propiedades de los realistas. Sigue una sugerencia para que incendien los castillos de los señores de Vogüé y de Entraigues y provoquen un tumulto para asesinar a los señores Tavernol y Digoine (69).

(67) *R. L.*, II patie, Chap. III.
(68) *B.* 1, pág. 25.

Se comprende que los interesados no hayan dejado rastro de escritos de esta naturaleza y que siempre sintieran ganas de hacerlos desaparecer. Hay que esperar al comienzo del Terror par ver a un Robespierre escribir con bastante franqueza sobre su carnet: «Es preciso que la insurrección se extienda poco a poco... que los «sans-culottes» sean pagados y queden en las ciudades.» (70).

Pero aun en lo que se refiere al período de preparación, y aunque faltan piezas tan reveladoras, no faltan algunos documentos que indican claramente el juego de los directores (71). Investigaciones minuciosas han permitido a los

(69) E. Dard: *Le général Choderlos de Laclos* (París, 1905), págs. 310-314.
(70) Citado por Mathiez: *La Révolution française*, t. III, pág. 4.
(71) Cf. de contrario, pág. 72, *A. M. A. C.*

señores Cochin y Charpentier descubrir las maniobras que han preparado las reuniones o las «jornadas» de 1788-89 en Bretaña, y los autores de las circulares o de las memorias confidenciales (72). Se puede seguir el desenvolvimiento de sus intrigas a lo largo de la gran obra que las describe. Entre bastidores de los pequeños teatros locales se ven actuar los equipos de los «mueve-hilos», Kervélegan, el caballero Guer, Cottin, Mangourit, Baco; otros aún cuyos nombres no nos dicen nada, pero que ellos y otros como ellos han sido en toda Francia los agentes de la propaganda revolucionaria (73).

Los contemporáneos clarividentes se daban bien cuenta: Cochin cita una carta de un caballero de Montagna, oficial en Nantes, que escribe a su jefe: «Pienso que si se encerraran los cuatro individuos que no me atrevo a nombrar volvería la tranquilidad al pueblo nantés (74).

Sin duda; pero Montagna olvida que estos «cuatro individuos» tienen detrás de ellos la organización «social» o «popular», o como se la llame. ¿Qué puede un oscuro oficial, qué pueden las autoridades más altas y has-

(72) *B.* 1, pág. 93.
(73) Cf. de contrario, pág. 75, *A. M. A. C.*, referencia a M. Mathiez.
(74) *B.* 1, pág. 248.

ta un gobierno más nominal que real contra el enorme esfuerzo de ese poder anónimo que, ya todopoderoso, comienza a oprimir el país entero?

3.—*La depuración.*

Después del secreto sobre los manejos de los directores, el tercer medio necesario para el buen funcionamiento de la máquina social es la eliminación de los indeseables. Esta es la maniobra que se llama «la depuración». Primero un cierto número de gentes se eliminan ellas mismas; los hombres ocupados, positivos, rebeldes a la «filosofía»; los hombres tranquilos que sienten disgusto por la agitación de las sociedades; en una palabra, todos aquellos que no se encuentran en su sitio, no tienen que hacer nada mejor que retirarse dignamente (75).

En cuanto a los recalcitrantes obstinados se les forzará, quieran o no, a hacer todos lo mismo; continuamente, los amigos, los hermanos de ayer son desplazados por otros, que a su vez también son desplazados; esta misma suerte espera a todos los equipos, a todos los programas sucesivos, desde D'Epremesnil hasta Dantón (76). Todos los depurados, naturalmente,

(75) *S. D.*, pág. 153.
(76) *B.* 1., pág. 204.

protestan enérgicamente los unos después de los otros. Se muestran tan sorprendidos como indignados; ellos son los verdaderos guardianes de los principios; es en ellos donde termina la sana revolución; más allá comienza la demagogia (77). A estos inconscientes, los sucesores les recuerdan durante su pasado y sus orígenes (78); la Revolución no se para nunca. ¡Desgraciado el que no puede seguirla! Y que estos rezagados no se defiendan por los medios que les habían hecho triunfar para imponer su dominación. Respecto a sus antiguos cómplices, el juego es insuficiente. Por ello la maniobra preparada por el «bastión» de los aristócratas bretones para reconquistar su influencia sobre los patriotas del tercero, fracasa lamentablemente (79). Más tarde la principal acusación formulada por los Jacobinos contra Mme. Roland es que hubiera querido establecer una «oficina de espíritu público», en provecho de los Girondinos (80). Los mismos procedimientos que antes atestiguaban la actividad de patriotas celosos se vuelven en maquinaciones de conspiradores y de traidores despreciables.

Contra esos Caínes todo está permitido; los

(77) *S. D.*, pág. 91.
(78) *B.* 1, pág. 306.
(79) *B.* 1, cap. IX; *R. L.*, pág. 147.
(80) *B.* 1, pág. 22 (nota).

enemigos de la filosofía y después los enemigos del pueblo no deben ser considerados como simples adversarios, sino como traidores, como renegados, a quien hay que poner fuera de la ley.

El procedimiento de las depuraciones es uniforme, como todo el resto del sistema. «En la crisis social, donde nace el Gran Oriente (1773-1780), se encuentra todo el mecanismo de las depuraciones revolucionarias. El trabajo que elimina la gran Logia de Francia es el mismo que excluye a los Feuillants en el 90, a los Girondinos en el 93.» (81). Las sanciones sólo varían en atención a la resistencia de las sociedades.

Desde la época de los filósofos había, en efecto, lo que Cochin llama «Terror seco». Al hermano traidor se le calificaba de «infame» y se le condenaba al «desprecio público», acarreándole molestias sin cuento (82).

Cochin cita nombres: Fréron, Pompignan, el abate Barthélemy, el presidente de Brosses, etcétera. Los excomulgados veían sus escritos excluídos de las Cámaras de lectura, de todas las sociedades; no cuentan con lectores y mueren, literalmente, de inanición (83).

A medida que nos aproximamos al gran mo-

(81) *S. D.*, pág. 103.
(82) *S. D.*, pág. 6; *R. L.*, págs. 86 y 324.
(83) *R. L.*, pág. 173.

mento, «la infamia» se extiende a toda clase de gentes, a corporaciones enteras, nobleza en Bretaña, magistratura en Borgoña; todos antes pertenecientes al movimiento, todos depurados por haber tenido la increíble pretensión de resistir las consignas de los Comités «patriotas». Cochin nos cuenta detalladamente las depuraciones. Ved, por ejemplo, algunas de las gentilezas que se publicaban, dirigidas a los recalcitrantes de Dijón en febrero de 1789: «Merecen ser silbados y vilipendiados por el pueblo..., deben ser echados de las sociedades por infames, traidores y malos patriotas...» El Parlamento es una «serpiente venenosa. El alcalde, el vil Mounière, ha llegado por la intriga y el perjurio. Los últimamente ennoblecidos han entrado en el cuerpo de la nobleza por la puerta falsa» (84).

Vemos ahí una muestra de lo que va a ser la literatura de los «sans-culottes». Lo mismo ocurre en Bretaña. Los miembros de la nobleza que se habían puesto en junio de 1788 a la cabeza del movimiento de protesta son tratados en diciembre por el nuevo equipo de patriotas de «serpientes asquerosas», de «asesinos perpetuos de la especie humana», mientras que las gentes del tercero son «encadenadas desde hace

(84) *S. D.*, pág. 272 (nota).

nueve siglos en una caverna horrorosa por los curas y los tiranos llamados nobles». ¿Quiénes son las serpientes y los asesinos? Y Cochin responde: «Es el pequeño Guer, el inofensivo Botherel, los *Padres de la Patria* del verano precedente.» (85).

Por otra parte, en el punto en que nos encontramos, la víspera de la Revolución, los buenos patriotas no se contentan ya con las invectivas platónicas; comienzan a darse la mano y luego ya a los golpes en Rennes, en Dijon y en otros sitios.

Los procedimientos de depuración se simplifican y se hacen más radicalmente; pronto serán la cárcel, el asesinato y, al fin, la guillotina.

4.—*Las consecuencias.*

Las últimas consecuencias no son más que la continuación natural del sistema adoptado. Para depurar justicieramente es necesario «desenmascarar a los traidores», y para poder desenmascarar es preciso comenzar por vigilar y por sospechar. La depuración, a medida que se va desenvolviendo, conduce necesariamente al régimen de los comités de vigilancia y a la ley de sospechosos. Este sistema de gobierno no tiene

(85) *B.* 1, pág. 296. Cf. *R. L.*, pág. 147.

otros medios de acción que la delación y el miedo (86); no hay otro sostén que el terror.

En un régimen normal al ciudadano se le supone siempre inocente, e incumbe a su acusador demostrar su culpabilidad; bajo el régimen jacobino a todo individuo se le supone sospechoso, y él tiene que probar su inocencia. La obtención de un «certificado de civismo» es un privilegio preciso que nunca se paga demasiado caro; pero un verdadero patriota no debe tener debilidad; cuanto más «virtuoso» sea el ciudadano, será delator más perseverante o, mejor aún, el ejecutor más implacable. «Lo que constituye una república, proclama Saint-Just en la Convención, es la destrucción de todo aquello que se la opone.» (87).

Así, de depuración en depuración, el mecanismo social llega a seleccionar los más puros de entre los más puros, para ponerlos en primera fila: un Chalier, un Lebon, un Carrier, que no son, dice Cochin, más que «los productos del trabajo colectivo», la quintaesencia del espíritu revolucionario.

Y los resultados de esta selección son notables. Las hazañas de estos puros son suficientemente conocidas; otros hechos lo son menos.

(86) C. *R. L.*, pág. 157 y siguientes.
(87) Discurso de 8 ventoso, año II. Citado por M. Mathiez: *La Révolution française*, tomo III, pág. 147.

Cochin señala uno de los más extraños, cual es el establecimiento de una verdad «oficial» que reina sin oposición sobre todo el país, aunque se oponga absolutamente a los hechos reales. «Nada se escribe, nada se dice, so pena de denuncia y de muerte, sin la aprobación de los Jacobinos (88). Así pasa que las *noyades* de Nantes, los asesinatos del Mediodía y de otros sitios son ignorados del público; su conocimiento, después de Thermidor, causa una profunda sorpresa. En cambio, la difusión de absurdos extravagantes forma parte integrante del sistema. En un informe del 26 de febrero de 1794, Saint-Just declara seriamente que Luis XVI inmoló ocho mil personas en 1788, que la Corte ahorcaba en las prisiones o ahogaba a sus víctimas en el Sena. «Eso se ha dicho en la tribuna de la Convención, observa Cochin, aplaudido, impreso y enviado a los pueblos más pequeños, y nadie protestó, porque se arriesgaba la cabeza. Recuerda «la vitalidad de las calumnias», «enormes y célebres como el pacto del hambre o las torturas de la Bastilla, tan poderosamente extendidas que todavía viven». (89).

(88) *S. D.*, pág. 119.
(89) *S. D.*, pág. 120.

CONCLUSION

Llegamos al fin de nuestra exposición en el orden histórico. Esperamos que permita dar a conocer la importancia de una obra que ella sola sirve de explicación racional a los acontecimientos sucesivos, desde la anodina fermentación de las sociedades al principio hasta el resultado final, desmesurado pero lógico: el Terror.

Los hechos se encadenan y sus consecuencias se desenvuelven con un inflexible rigor. De ahí la comparación mecánica constantemente utilizada por Agustín Cochin. Puede preferirse la asimilación biológica anteriormente empleada por Taine: el espíritu de la revolución se ha difundido a la manera de un virus que vive en un organismo contaminado, y las sociedades han sido el campo de cultivo.

Sea como quiera, el modo de propagación es más temible y eficaz que toda propaganda personal, por activa que ella pueda ser. Cada adepto tiene más o menos conciencia de esta potencia formidable. «Hay el oscuro sentimiento de una fuerza sobrehumana, que le sobrepasa y le lleva, y lo hace invencible en tanto que se atenga a los principios; pero que lo destrozará si quiere apartarse. Su valor, apoyado por tal

socorro, crece y toma el tono místico que hace del fanatismo filosófico una caricatura de la pasión de los santos.» (90).

En esto encontramos «el impulso irresistible que tuvo toda Francia», según M. Mathiez; pero, al menos ahora, gracias a Agustín Cochin, podemos definir la naturaleza de esta fuerza y precisar su origen.

Podemos igualmente estudiar las crónicas, como la del «Gran Miedo», analizadas antes, y suscribir sin dificultad el juicio de M. Sagnac: «Fué un fenómeno de contagio, casi llevado a la locura, que ninguna maquinación de un grupo político, por potente que fuera, hubiera sido capaz de provocar.» Falta sólo completar esta apreciación por la de Cochin, para quien la cuestión importante no es conocer el punto de partido del pánico ni de dónde salieron sus propagadores. «El verdadero prodigio, dice, está en las sociedades que mantienen, a las órdenes del Centro, una masa de adeptos. Los emisarios pagados por el duque de Orleáns o por otro para extender el pánico en los pueblos habrían perdido su tiempo si no hubieran encontrado en todas partes un grupo de patriotas debidamente exaltados, dispuestos a creerlos y a correr a las armas, como de ellos se esperaba.» (91). Toda

(90) *B.* 1, pág. 295.
(91) *S. D.*, pág. 121.

la concepción de Agustín Cochin sobre la organización del régimen está condensada en estas pocas líneas.

Con él podemos decir que el establecimiento de la democracia pura tiene por condición esencial la constitución de «sociedades». El gobierno del «pueblo» es el de los clubs, de los Comités, de los soviets, y no puede ser más que eso, so pena de no existir. «No se concibe, dice Cochin, cómo, no el reino, *sino el ser mismo* del soberano, sería imposible sin ellas (las sociedades), cómo podría tener conciencia de sí mismo. No hay pueblo soberano, propiamente dicho, más que ahí.» (92).

Ultimamente, M. Charles Benoist, estudiando el régimen francés con la autoridad de una larga experiencia parlamentaria, concluye en términos casi idénticos: «La democracia postula los comités. No puede curarse la democracia de este mal sin morir. Queda pensar qué es peor: Vivir con los comités o vivir sin democracia.» (93).

Hay que observar todavía que el estudio de M. Ch. Benoist no se refiere más que a una forma de democracia atenuada, la que se llama el régimen parlamentario. En la democracia

(92) *S. D.*, pág. 78.
(93) *Révue de deux mondes*, 1 febrero de 1927, pág. 586. *R. L.*, XLI a XLIII.

«directa», la única que justifica perfectamente su etimología (94), y establece verdaderamente el reino de Δεμος el poder de las asambleas se aniquila. El profeta de los tiempos nuevos tiene cuidado de especificarlo: «Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, no son más que sus comisarios», declara Rousseau en el contrato social (95). La institución de los «comisarios» del «pueblo» se remonta, pues, a 1762.

Y el discípulo más fiel comenta elocuentemente el precepto del maestro: «Sabed que yo no soy el defensor del pueblo—grita Robespierre a los jacobinos en 1791—. Jamás he pretendido ese título fastuoso; yo soy del pueblo; no he sido nunca más que eso, y desprecio a todo aquel que tenga la pretensión de ser algo más.» (96).

Después de una corta explicación de la sana doctrina seguida por un largo siglo de herejía o de relajamiento, Rousseau y Robespierre tienen en nuestros días adeptos que los siguen estrictamente. Los comisarios del pueblo han hecho su reaparición en otro gran país, y la máquina social ha sido vuelta a montar admirablemente.

(94) Cf. el anterior Cap. VII, conclusiones 5.ª y 6.ª.
(95) *Contrat Social*, libro III, cap. XV.
(96) *R. L.*, pág. 75, y *S. D.*, pág. 90.

Jacobinismo y sovietismo funcionan políticamente de idéntica manera: el mismo régimen, los mismos procedimientos, las mismas depuraciones sucesivas.

Agustín Cochin ha muerto unos meses antes de la Revolución rusa. No ha podido asistir a estas comprobaciones de todas sus concepciones. Su obra, al menos, ha recibido un homenaje inesperado, y esta confirmación nueva añade a la profundidad de su pensamiento, a la claridad de su visión, un testimonio que no puede ser recusado.

CAPITULO IV

LA CRÍTICA

1.—*Las objeciones.*

Antes de estudiar la exposición doctrinal de Agustín Cochin importa tener en cuenta, siquiera sumariamente, las críticas que han producido sus concepciones históricas. Dejaremos a un lado aquéllas que se refieren a la forma o a la redacción de las obras que son de importancia secundaria para estudiar con más detenimiento las objeciones formuladas contra el espíritu mismo de los trabajos que estamos analizando (97).

Estas objeciones pueden resumirse así:

Primero. Cochin hace depender de una sola causa un conjunto complejísimo de he-

(97) Véase pág. 362 y siguientes de *A. M. A. C.*

chos que no aparecen necesariamente desprendidos de los antecedentes que él les asigna. De la existencia de asociaciones más o menos extendidas no se podría llegar a la conclusión de su gran preponderancia y de su gran importancia política. De la adscripción de tal personaje a tal grupo particular—sociedad, logia o club—no resulta que fatalmente reciba consignas imperativas y a ellas adopte todos los actos de su vida. Pero, sobre todo, Cochin olvida deliberadamente todas las circunstancias que han precedido o acompañado las diversas fases de la Revolución: mala administración, exacción del fisco, supervivencias feudales, hambre, y en general, todos los hechos que fueron suficientes a determinar la explosión del alzamiento popular y los acontecimientos que siguieron.

La explicación unilateral de Cochin está viciada intencionadamente y más bien por espíritu de sistema. Abultando extraordinariamente una categoría de hechos, y dejando otros en la sombra, se llega a incurrir en error, y entonces conviene, o no concederles valor, o no aceptarlos más que con expresa reserva.

Apartemos primeramente las circunstancias o hechos a los cuales no se nombra: no existe la gravedad que se le imputa. Como hace observar

M. Ackermann, «la obra histórica de Agustín Cochin no es una historia de la Revolución francesa: es una contribución particular a esta historia, el estudio científico de uno de sus factores: el filosofismo y las sociedades del pensamiento» (98). Nosotros añadiremos que este factor, al cual no se le había concedido importancia o era desconocido antes de Cochin, es esencial, y, por tanto, indispensable.

El conjunto de la historia no podría conocerse. No existe medio alguno de abarcar ni de enumerar la totalidad de los hechos, y menos todavía describirlos y ordenarlos en su número infinito. «No recuerdo de Nuestra Señora de París, dice Cochin, más que tal o cual perspectiva determinada.» (99).

El conjunto del edificio no lo puede uno representar. Lo mismo pasa del edificio histórico constituído por una determinada época, de los hechos en número ilimitado que lo componen. La elección es obligada (100), y toda la elección es una abstracción; pero sólo esta abstracción es fecunda, porque sólo ella permite, clasificando y agrupando los hechos por categorías, llegar a presentar despejado un determinado aspecto del caos de la historia.

(98) *B.* 1, noticia, pág. III.
(99) *R. L.*, pág. 39.
(100) *S. D.*, pág. 65.

Tal es, además, la respuesta que el mismo Agustín Cochin aportaba por anticipado a sus críticos: «Yo he establecido lo mejor que puedo las dimensiones de mi factor—escribe él a un amigo—, y mantengo mi derecho de figurar junto a los otros.» (101)). M. Aulard declara al principio de su historia política que va a tratar un asunto bien delimitado: el advenimiento de la democracia. Cochin usa del mismo derecho. ¿Quién podría reprochárselo? No piensa excluir las causas generalmente invocadas, y no pretende de ninguna manera despreciar circunstancias más o menos imprevistas que han influenciado la marcha de los acontecimientos, y especialmente, las circunstancias materiales. La historia económica de la Revolución, ahora tan de actualidad, apenas empezaba a hacerse en los tiempos de Cochin. El se daba cuenta de su importancia, y se había preocupado, con su competencia habitual, de hacer investigaciones sobre este asunto (102). Solamente declaraba que las circunstancias económicas no eran su fuerte.

«No pretendemos atenuar en nada, decía, el peso de los abusos feudales y los sufrimientos de los campos. Es una cuestión completamente

(101) Cf. de contrario, pág. 277.
(102) *B.* 2, pág. 176; Visconde de Meaux: *Souvenirs inédits*; Brosard op. cit., pág. 114.

diferente, muy compleja, y que no ha sido abordada seriamente más que en los últimos años, y que no tiene más que una lejana relación con nuestro asunto. Estamos, no hay que olvidarlo, en Rennes, en los círculos restringidos y cerrados, compuestos exclusivamente de procuradores, de abogados y de comerciantes, donde no había un campesino y donde nadie sufría los abusos feudales.» (103). Un poco antes de Cochin, M. Conard señalaba por su parte la indiferencia de los campesinos del Delfinado ante el movimiento parlamentario de 1788 (104). Sus reivindicaciones son de otra naturaleza, porque se trata de dos órdenes de hechos artificialmente unidos; puede ser, pero en todo caso absolutamente diferentes.

La tesis de las «circunstancias» desenvuelta por M. Aulard, y después de él por todos los mantenedores de la escuela revolucionaria, no disminuye en nada las conclusiones de Cochin. Solamente se puede observar que las completa en lo que concierne al período preparatorio.

Las circunstancias crearon entonces un medio favorable a la propagación de las ideas nuevas entre los descontentos de toda especie. Ellas han podido predisponer el cuerpo social a recibirlas; pero es un factor completamente pasivo y

(103) *B.* 1, pág. 296; *B.* 2, págs. 265 y 266.
(104) Conard op. cit., cap. I; Pommeret op. cit. pág. 21.

de ninguna manera determinante: las mismas circunstancias existieron, en efecto, y más grandes todavía en otras épocas y en otros países (105). El factor activo, el elemento motor, en una palabra, la causa verdadera debe buscarse en otro sitio. En cuanto al período revolucionario, propiamente dicho, las «circunstancias» no condicionan en nada los incendios y los asesinatos del principio, «la salvaje explosión del 89», pues entonces ninguna amenaza pesaba sobre el país en paz. «Ninguna proporción entre las causas de orden general y trivial..., y los hechos extraños y precisos que siguieron.» (106). Aquí la explicación, insuficiente, viene a ser nula. En fin, sobreviene el Terror, y sus apologistas lo justifican o lo excusan por la necesidad de «salvar el país». «Sin estos remedios enérgicos, dicen, la Revolución sucumbía, y el extranjero entraba en París.» «Es una hipótesis que no discutiremos, replica Cochin; los franceses de entonces, aparentemente, creían otra cosa, puesto que el sistema exigía un tan prodigioso despliegue de medios de violencia... Los gobernantes del 93 no han sido los únicos que hayan tenido que atender a una guerra civil y a una guerra extranjera; pero son los

(105) Tocqueville: *L'ancien régime et la Révolution*, libro II, cap. I.
(106) *S. D.*, pág. 67.

únicos que han puesto el Terror a la orden del día y la guillotina permanente... Es a éste hecho bastante evidente al que nos atenemos, y el problema que presenta lo único también que nos concierne, si es cierto que el papel de la historia es el de explicar lo que fué, no el adivinar lo que hubiera podido ser.» (107).

2.—*Las comprobaciones.*

No se puede seriamente reprochar a Cochin haber pecado por omisión. En cuanto a poner en duda el valor de su obra no pensará nadie discutir la inmensa erudición de que dió pruebas ni de poner en duda la seguridad de su documentación. Algunos adversarios le rinden a este propósito un homenaje no sospechoso. «Nunca se había penetrado tanto en la burocracia del régimen (del Terror)», dice M. Mathiez respecto a la colección de las *actas del Gobierno revolucionario* (108). Y leyendo su obra sobre la Bretaña, otro crítico vacila «entre dos sentimientos»: la admiración por un tan prodigioso trabajo de documentación y la desconfianza respecto a las conclusiones que saca el autor (109).

(107) *S. D.*, págs. 145 y 83.
(108) *Annales révolutionnaires*, diciembre 1921.
(109) M. René Durand, en la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 15 junio 1927.

En efecto: es por las conclusiones por lo que más se le combate. Ellas destruyen evidentemente ciertas ideas admitidas hasta entonces como ciertas. Sin embargo, hay que reconocer que estas conclusiones están implícitamente contenidas en el conjunto de los hechos que las preparan; se desprenden, naturalmente. Cochin ha llegado lenta y progresivamente después de largas y penosas investigaciones y de dudas, que atestiguan suficientemente la objetividad de su concepción. Las cartas que escribe al principio de sus trabajos aportan la prueba irrecusable (110).

Existe, por otra parte, ahora número suficiente de documentos asequibles al público, para que todo lector imparcial pueda, sin gran trabajo, comprobar por sí mismo la solidez de las posiciones de Cochin. Encontramos, por ejemplo, en la introducción de M. Aulard a su colección de documentos sobre la sociedad de los jacobinos, diversos testimonios, que prueban la preparación artificial y concertada de las grandes «jornadas» de la Revolución.

Hacemos notar un texto de Grégoire, en que cuenta, no sin cinismo, la reunión de algunos diputados la víspera de la sesión de 23 de junio de 1789: «Pero—pregunta alguien—el

(110) Cf. de contrario, pág. 261 y siguientes *A. M. A. C.*

voto de doce o quince personas, ¿podrá forzar la conducta de mil doscientos diputados? Se le responde que la partícula *se* tiene una fuerza mágica; nosotros diremos: he aquí lo que debe hacer la corte, y entre los patriotas se han convenido tales medidas... *Se* significa cuatrocientos como significa diez. El expediente triunfa» (111). Según Condorcet, «los miembros del club convinieron dispersarse en las diferentes partes de la Asamblea, y que cada uno de ellos contendría o animaría a aquéllos que tuvieran tentaciones de separarse.»

A estas pruebas, desprovistas de artificio, se añaden otros textos, como las inscripciones de Laclos y las declaraciones masónicas antes citadas. La obra reciente de M. Gastón Martín, ferviente admirador de la acción de las logias y del impulso revolucionario, viene a su vez a desenvolver el mismo punto de vista (112). Ese trabajo no es más que una visión de conjunto un poco a vuelo de pájaro, pero interesante por las indicaciones generales que da sobre un «sujeto inmenso», en el cual el estudio de los detalles queda por hacer, según el método inaugurado por Cochin. M. Mathiez ha dedicado a

(111) Extracto de las *Mémoires de Grégoire*, citado por Aulard. *La Société des Jacobins*, t. I. Introduction, pág. XI.
(112) Gastón Martín: *La Franc-maçonnerie française et le préparation de la Révolution* (París, 1926).

este librito cuatro páginas de crítica acerba, sobre la cual no nos podemos extender (113). Observemos solamente que la principal equivocación del autor parece ser «concede a la tesis de M. Cochin más que él mismo hubiera pensado». Falta imperdonable. M. Mathiez, en efecto, ha dirigido contra el último volumen de Cochin, «Las Sociedades de pensamiento en Bretaña», un ataque de los más violentos. Es un ataque a fondo (114). Agustín Cochin no existe para responderle. Sin duda, él lo hubiera hecho como sabía hacerlo, de mano maestra. Se podría aplicar a esta crítica lo que él decía en otro tiempo de la de M. Aulard contra Taine: «Tiene por objeto triturar la piedra como sea.» Encontraba que el procedimiento en sí mismo es censurable y tendería a aclimatar entre nosotros, después de trescientos años de educación, las costumbres un poco salvajes de los humanistas alemanes del siglo XV. Tendería, sobre todo, si fuera admitido, a cortar en seco el progreso de la historia (115).

M. Mathiez es demasiado docto historiador para no rendir, puede que sin darse cuenta, el homenaje debido a las ideas que él estima su

(113) En la revista *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 17, septiembre-octubre 1926.
(114) *Ibid*, núm. 19, enero-febrero 1927.
(115) *S. D.*, pág. 135.

deber combatir. Tomemos el tercer volumen de su «Historia de la Revolución». Ciertos pasajes ilustran con claridad las tesis que acaban de ser expuestas (116). La frase final es un verdadero tópico: «La intransigencia de Robespierre es suficiente para hacer que se hunda un edificio suspendido en el vacío de las leyes. Ejemplo memorable de los esfuerzos de la voluntad humana en lucha con la resistencia de las cosas.» Esto es lo mismo de la «Ciudad de las nubes», y la conclusión del autor es análoga a la de Agustín Cochin. Pero hay más: la crítica citada ha aparecido en la revista «Los Annales historiques de la Révolution française». Si hojeamos el número que la contiene y los sucesivos, encontramos citas de gran interés. He aquí algunas: «Cuando el antiguo régimen declinaba, el partido reformador, que bien pronto se llamará patriota, vivía en estado latente en las sociedades literarias y en las logias masónicas... Su acción se manifiesta por la organización de la anarquía, o si se encuentra la palabra demasiado fuerte, de la inconsistencia gubernamental que siguió a la toma de la Bastilla y al Gran Miedo. En este momento, los hombres que habían redactado los cuadernos de que-

(116) Cf. por ejemplo en el cap. VI, págs. 71-72, la ley del máximum, pág. 77; la dictadura de los clubs, etc.

jas crean las guardias burguesas; se forman en comités patrióticos o en consejos de las comunas, y constituyen o se yuxtaponen a las antiguas corporaciones municipales.» (117). En los mismos números encontramos una nota sobre los patriotas de Sedán, Vassant, Warroquier, etc., «directores oscuros que fueron los pilares del terror. Se ignora cuál fué exactamente su acción. Se ignora más todavía cuáles fueron las conexiones que tuvieron con los directores parisinos. Muchas cuestiones que sería preciso aclarar para tener una visión de conjunto más exacta del Gobierno revolucionario». Tal es exactamente la preocupación de Agustín Cochin. Nos encontramos aquí con los maquinistas, «tiradores de hilos»... y la negación de la espontaneidad.

Además vemos otro estudio sobre las maquinaciones secretas de diversos banqueros y su participación en la toma de la Bastilla (118). El autor ridiculiza a Michelet y a su concepción del pueblo, «entidad romántica sin significación precisa para el historiador, que no se deja dirigir por el lirismo de las palabras y de los

(117) *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 17, noviembre-diciembre de 1926: *La Fondation des clubs*, por A. de Cardenal.
(118) *Annales historiques de la Révolution française*, número 18, noviembre-diciembre 1926: *Los capitalistes et la prise de la Bastille*, por Albert Mathiez.

sentimientos». ¿Quién habla así? ¿Cochin? No. El mismo M. Mathiez.

Por tanto, después de haber pronunciado contra las tesis de Agustín Cochin una condena sin apelación, discretamente se sirven de sus concepciones, y por las direcciones que él siguió, se siguen los estudios de historia revolucionaria. Es cierto que otros autores no dejan de citar sus trabajos, rindiéndoles la debida justicia. Sus ideas nuevas se abren camino poco a poco.

Siempre será digno de alabanza el no admitir los términos especiosos debidos a M. Ostrogorsky o imaginados por Cochin: máquina, mecanismo, pequeño pueblo, etc. Estas expresiones no tienen otro objeto que el de representar una imagen y dar una idea adecuada del régimen nuevo que quería describir. Sólo los hechos importan.

Cuando las verdades descubiertas por él hayan sido vulgarizadas y lleguen a ser de uso corriente, cuando se llegue al acuerdo de que la Revolución ha sido elaborada en las sociedades, preparada en las logias, ejecutada en los clubs, bajo la dirección de inspiradores más o menos visibles; cuando se pruebe que la masa de los franceses no ha hecho más que seguir o sufrir, sin hablar de las vastas categorías de los que se opusieron, convendrá entonces

acordarse de lo que se había enseñado oficialmente desde el origen hasta nuestros días, es decir, que esta misma revolución era la obra del pueblo, que había sido todo espontaneidad, y que había sido consentida unánimemente.

Sin duda, precursores sagaces han presentido la verdad (119); pero sólo, y antes que ningún otro, un investigador, Agustín Cochin, ha concebido y llevado a término la empresa racional y coordinada del cambio de frente. La iniciativa es sólo suya, suyo también todo el mérito.

(119) M. Roustan: *Los Philosophes et la Société française au dix-huitième siècle* (Lyon, 1906).

SEGUNDA PARTE

LA OBRA DOCTRINAL

CAPITULO V

GENERALIDADES

1.—*Algunos recuerdos.*

UNA tarde de invierno, pronto hará treinta años, se encontraron a la salida de un curso sobre un nuevo método de apologética cristiana dos amigos. Era la época del modernismo, y en las conferencias que tenían alguna resonancia se trataba de la cuestión de la «voluntad profunda», «el impulso creador», «la experiencia informante y realizante». El profesor era un un buen orador, y uno de sus oyentes estaba encantado. Admirador de Bergson, también de Jorge Sorel, enamorado de Tolstoï y del neocristianismo, le preocupaba particularmente el supuesto acuerdo de la religión con lo que se llamaba pomposamente «el pensamiento moder-

no». Suponía que esta nueva filosofía traía la solución de un conflicto secular, esperando que, a pesar de una crisis pasajera, se incorporaría, antes o después, a la doctrina de la Iglesia. Paseando, los dos amigos comentaban la lección que acababan de oír, y el adepto participaba a su interlocutor la satisfacción que tenía. Todavía veo a Agustín Cochin deteniéndose de pronto en la calle, y mirándome fijamente con sus ojos profundos, un poco irónicos: «Pero, ¿es posible—dijo—que os dejéis seducir por esas falsas apariencias?... La «voluntad profunda» es la del contrato social; «la experiencia informante y realizante» es la verdad que se hace, en lugar de la que realmente es; «el impulso creador es lo que ha de hacerse sustituyendo a lo real...; la idea misma de la verdad se desvanece...; no son más que nubes.» Y añadió: «Yo no sé si nuestro elocuente conferenciante hace una nueva teología católica, pero estoy seguro que hace exactamente la teología de la Revolución y de las Sociedades de pensamiento.»

La conversación continuó y le sucedieron otras. Se cambiaban puntos de vista, ya otras veces tratados, sobre las ideologías laica y revolucionaria. Agustín se expresaba lentamente, no sin dificultad, pero cuando se le había oído

una vez no podía pasarse uno sin sus enseñanzas; lo liberaba a uno de las doctrinas inconsistentes, lo transportaba de la sombra a la luz, luz todavía lejana, sin duda, pero que atraía como un faro. Otra conversación, una de las primeras, tiene un interés particular, y pido permiso para reproducirla tal cual la noté aquella misma tarde (octubre de 1909).

Se trataba de diversos estudios sobre Pascal, entonces muy en boga.

AGUSTIN.—Pascal... Sin duda... El silencio de los espacios infinitos... Dios y el cálculo de las probabilidades... Eso conviene a un «científico (120) de vuestra especie»... Para mí, pobre literato, necesito algo más claro y más a flor de tierra.

YO.—¡Claro! Dudarías de la escolástica, que vuelve a estar en boga.

AGUSTIN.—¿Por qué no? Confieso que a Kant lo conozco más que a Santo Tomás, y lo siento. Es una laguna en mis estudios que pienso hacer que desaparezca (121).

YO.—Bien; pero déjeme preferir Pascal a Bárbara Baralipton.

AGUSTIN.—Conforme; pero concédame, en

(120) Cochin llamaba así, en broma, a sus compañeros de formación matemática.

(121) Escribió un bello trabajo sobre Santo Tomás y el nivel espiritual de la Edad Media (*R. L.*, pág. 37).

cambio, que no piense como usted. Primero, la escolástica no está en Bárbara Baralipton, y Pascal se equivoca. Después, Bárbara Baralipton tenía, al menos, el mérito de estar muy bien formada. Se aprendía a ordenar y a aclarar las ideas, se aprendía también a dar a las palabras un sentido definido y delimitado y a saber lo que se quería decir. En nuestra época esto sería muy útil. Renan reprochaba a M. Clemenceau el que no rezara. Pues bien, creedme: todos nuestros filósofos, todos nuestros escritores —no hablo de nuestros políticos — sacarían un gran provecho de asistir a las aulas de «l'Ecole».

YO.—Puede; pero me pregunto si podrían aprender algo.

AGUSTIN.—Eso es otra cosa. Los hay intoxicados y completamente rebeldes a todo lo que no sale de su espíritu laico y humanitario.

YO.—De acuerdo. Sus convicciones son impermeables, ¿qué hacer contra los dogmas? Dreyfusismo, humanitarismo, República, ideas laicas... no son ideas políticas: son una religión.

AGUSTIN.—Tenéis razón; pero tened en cuenta que no es una religión como las otras. ¿Cómo explicarlo? No tiene una doctrina firme, definida...; todos los contornos se desvanecen.

Todos los términos no tienen su sentido habitual. Todo descansa sobre el equívoco, es decir, sobre la mentira.

YO.—Pero entonces, ¿cómo esta religión puede reclutar tantos adeptos?

AGUSTIN.—Es que posee una fuerza incalculable. Obra atrayendo de uno en uno... ¿Cómo decir? Los atrapa al pasar; desgraciado del que se mete entre el engranaje. Primeramente hay el atractivo de la curiosidad, el deseo de mezclarse al movimiento, ¿qué sé yo? Con el equívoco, el primer estadio de la adhesión consiste en no darse cuenta... En seguida se encuentra uno cogido y oprimido..., es la violencia... En fin, no queda otro recurso que el de convencerse... Tened en cuenta que al final se llega casi siempre a quedarse atrás y tirado por la borda... En una palabra, es la marcha al revés de todas las religiones positivas. Es una religión al revés... La adhesión viene primero, la convicción no llega más que al final, y la caída la sigue en seguida... Quisiera ser más claro, pero no es fácil... ¿Cómo definir con precisión lo que no es más que tendencia, dirección, orientación?

Todavía hablamos del Dios impersonal, del Dios «social», de los intelectuales sindicalistas, que Agustín Cochin conocía. Poco después me

dedicaba su trabajo sobre el «Catolicismo» (a la inversa) de Rousseau (122), primer bosquejo de sus concepciones sobre la filosofía revolucionaria. En las ideas que el mismo tenía por difíciles de expresar y explicar, trabajó hasta el fin de su corta vida para aclararlas. Lo consiguió integralmente para uno de los conceptos mayores; la idea de verdad o el pensamiento «socializado»; en gran parte para el concepto de libertad que lleva consigo la socialización de las personas. Son estudios, pedazos de un conjunto desgraciademente no acabados, que componen el volumen «La revolución y el libre pensamiento».

2.—*La concepción de la doctrina.*

La doctrina revolucionaria en su conjunto no es para sus adeptos una simple «opinión política» como aun hoy se pretende; es una creencia. Hace más de medio siglo, Tocqueville creía ya que la Revolución presentaba un carácter religioso por los procedimientos que ella ha empleado (123). Pero se detenía a medio camino y, siguiendo las ideas entonces en vigor, la

(122) Cf. de contrario, la carta pág. 287 (A. de Meaux: *A. Cochin et la génèse de la Révolution*). *S. D.*, págs. 27 y 34.
(123) Tocqueville: *L'ancien régimen et la Révolution*, L. I, Cap. III.

consideraba como puramente política en su objeto y en sus resultados. Se podría muy bien presentar esta opinión al revés y sostener, por tanto, que se trata de una Revolución de orden religioso que se cumple y continúa cumpliéndose por procedimientos políticos. Pero todavía es más exacto unir los dos puntos de vista: Revolución política y Revolución religiosa, unidas la una a la otra, mezcladas y formando un todo en el que los elementos no podían ser dispares.

Y hablando aquí de «doctrina» revolucionaria de carácter «religioso», entendemos evidentemente no limitarnos a los solos aforismos políticos, sobre los cuales debía constituirse el régimen: soberanía del pueblo, derechos del hombre, etc. Nos referimos más bien a las ideas más profundas que ayudan y envuelven estos preceptos derivados. El filosofismo, en efecto, ha trastornado las concepciones fundamentales que el cristianismo había establecido, y que ejercía hasta entonces su imperio incontestado sobre el conjunto de los espíritus. Así se ve que el principio de la bondad natural del hombre se opone al mismo fundamento de la doctrina cristiana. Además todas las nociones elementales —verdad, libertad, virtud, progreso— han

tomado un sentido nuevo en todo diferente a su sentido usual.

Tenemos que enfrentarnos a un sistema que, bajo forma legal, tiende prácticamente, y cada vez más, a abarcar el conjunto de las actividades humanas. Después de mil quinientos años de liberación es, en este último aspecto, una vuelta al reino de la «Ley», a la ciudad antigua. La Revolución ha traído un cambio completo en la concepción de la vida y del mundo, en la Weltanschauung, como dicen los alemanes. Se trata de una revolución total, si no en su objeto primitivo, al menos en su resultado final, y eso nos impulsa a hablar de revolución religiosa.

El modo de concepción y de propagación de la doctrina conduce por sí mismo a este resultado.

En el seno de las reuniones de gentes de letras y de aristócratas desprovistos de toda responsabilidad se forma primero un espíritu nuevo, espíritu de ironía (124), espíritu de escepticismo y de demolición. De ello resulta una nueva manera de razonar y de concebir los problemas, no solamente políticos, sino sociales y morales. El espíritu «filosófico», según Cochin, es más bien en su origen una cuestión de temperamento, más que de convicción razonada. De este espíritu se va poco a poco desprendiendo en el trabajo de las sociedades un cierto número de ideas y de principios, que en seguida, naturalmente, son desenvueltos hasta llegar a sus consecuencias extremas. En ese sentido hay que entender el pensamiento de Cochin cuando, queriendo caracterizar el parto del filosofismo revolucionario, nos dice que el método precede a la doctrina y que a la vez la engendra (125).

A esta tesis se puede, sin duda, oponer la existencia de un sistema previo que se encuentra en los predecesores de los filósofos, y que ha servido de base para el establecimiento de sus principios. Así se ve que las ideas políticas y sociales del siglo XVIII se encuentran en gran número en las obras de los teóricos del siglo XVI, principalmente en las de Juan Bodin, y que el libre pensamiento procede del libre examen de los protestantes, pasando por Bayle. Esas ideas existían ya en Inglaterra, de donde han sido importadas por los grandes iniciadores del movimiento, especialmente por Montesquieu y Voltaire (126).

Nadie, seguramente, piensa en negar las di-

(124) Cf. *R. L.*, pág. 53.

(125) *R. L.* Introducción, pág. XXVI.

(126) H. Sée: *Les idees politiques en France au dix-huitième siècle* (París, Hachette, 1920).

versas influencias anteriores; las ideas, los sistemas filosóficos, sociales o políticos que han sido objeto de especulaciones humanas, no cesan de evolucionar en una órbita restringida. Se puede decir que el comunismo viene de Platón; el materialismo, de Lucrecio. En una palabra: encuentra antecedentes en todas las doctrinas. El libre examen especialmente se remonta, no sólo al protestantismo, sino a los Cathares y a los Vaudois; igualmente, la idea del «reino de la virtud». La religión, el orden establecido han tenido siempre adversarios más o menos numerosos, más o menos ilustrados; los hombres del siglo XVIII han tomado, consciente o inconscientemente, da igual, las ideas de los adversarios de todos los tiempos.

Pero lo que es particular, lo que pertenece propiamente a este siglo es el hecho de que las ideas, hasta entonces esparcidas, aisladas, sin crédito en nuestros países, las ideas cuyo movimiento de difusión iba a virar en redondo en Inglaterra, han sido recogidas, amalgamadas, codificadas por todo un ejército de escritores que han formado la «República de las Letras», preludio de la República real (127). Han sido puestas a punto, distribuídas e impuestas por las sociedades de pensamiento, operando según

(127) *S. D.*, págs. 4 y 5.

los métodos que le son propios. Todo el trabajo equivale a una creación nueva, y podemos decir, con Cochin, que los métodos han comenzado por dar nueva vida a la doctrina, a la cual ellos han asegurado el triunfo.

Otro carácter de esta creación es el haber sido anónima y colectiva. La aportación personal de los maestros del filosofismo no es gran cosa. Los grandes pensadores, Platón, Aristóteles, Zenón o Epicuro, Descartes o Kant, sin hablar de los fundadores de religiones, han concebido, después elaborado aisladamente, sistemas que llevan sus nombres y que en seguida han reclutado adeptos. Aquí no es igual. ¿En qué maestro se podrá personificar el filosofismo del siglo XVIII? ¿Dónde está el verdadero creador? Los personajes más considerables, Montesquieu, Voltaire, Diderot, han sido grandes portavoces y no han hecho más que reflejar lo que pasa a su alrededor; la Enciclopedia es una obra colectiva, y lo mismo que no se puede achacar su aplicación práctica a tal cual gran hombre de la Revolución, Mirabeau, Danton, el mismo Robespierre, tampoco se puede achacar la elaboración teórica a un gran filósofo más que a otro. Ello es el producto de un trabajo de conjunto.

Uno solo en medio de los doctores de la Ley

se puede excepcionar de alguna manera: Rousseau aporta ciertos elementos heterodoxos, debidos a su temperamento y a su origen extranjero. Las tendencias moralizadoras y la religiosidad que importa de Ginebra le acarrearon grandes dificultades, promovidas por los enciclopedistas. Cochin, en su estudio sobre Rousseau, ha puesto de manifiesto la rigidez democrática del contrato social. Hace un «Catolicismo al revés». Hace falta referirse más bien a la intransigencia calvinista (128). Este mismo estrecho rigorismo se encontrará en su discípulo integral, en Robespierre, y suscitará la misma oposición. Entre tanto, el establecimiento de la democracia pura debía ser el resultado natural del trabajo social, y es seguramente Rousseau el que da de esta conclusión final la expresión más acabada. La integración de su obra en el cuerpo de doctrina se puede efectuar de la manera más cómoda del mundo. Condorcet se ocupa con gran provecho y obtiene la reconciliación póstuma de Jean-Jacques y de Voltaire en un homenaje común (129). Sólo es necesario eliminar en Rousseau la idea de Dios y de religión de Estado —vestigios de oscurantismo—, y cuyo ensayo de entronización será fa-

(128) Rousseau: *Contrat social*, libro II, cap. VII (pág. 261, nota 2 de la edición de Garnier).
(129) Cf. H. Sée, op. cit., págs. 202-203.

tal al equipo robespierrista (130). Una vez efectuada esta depuración, Rousseau tomará por derecho propio en la «República de las Letras» la plaza que le es debida; no una plaza cualquiera, sino la primera entre todas. Situado como Robespierre en la cima del edificio, los vastos cimientos enciclopédicos le son un complemento indispensable, y más todavía que de Voltaire se puede decir de Rousseau, que encarna él solo el filosofismo revolucionario; la gran obra queda colectiva e impersonal.

3.—*La Sociología de M. Durkheim.*

En la primera parte de nuestro trabajo hemos señalado la influencia que han ejercido sobre Agustín Cochin las obras de Ostrogorsky y de James Bryce, que tratan de las organizaciones políticas inglesas y americanas.

Para analizar y reconstruir, no el funcionamiento de las sociedades, sino los conceptos que en ellas se han elaborado, Cochin se inspira en las teorías sociológicas de M. Durkheim. Se sabe que esta sociología, ahora vulgarizada, ha tomado recientemente un carácter oficial y que es la llamada a sustituir o, si se quiere, a re-

(130) M. Augusto Dide: *Jean-Jacques Rousseau, le protestantisme et la Révolution française* (París, Flammarion, 1910).

construir la enseñanza moral en nuestras escuelas públicas.

La teoría de M. Durkheim está basada enteramente sobre una idea *a priori*, resumida de esta forma por Cochin: el hecho primitivo es la sociedad y no el individuo. La sociedad, primero; la doctrina, la convicción, la moral, después (131). De esta idea se derivan dos problemas fundamentales. El primero es una definición; «es un hecho social, dice M. Durkheim, toda forma de hacer..., susceptible de ejercer sobre el individuo una presión exterior». Y en esta categoría vienen a colocarse, mezclados, todo el orden moral, religioso, jurídico, económico, lo mismo que las «corrientes sociales», que dependen de la psicología de las muchedumbres.

El segundo problema es una regla, o más bien un precepto, que nos prescribe «considerar los hechos sociales como cosas» (132), es decir, estudiarlas en el exterior, en sus efectos, como los fenómenos físicos, independientemente de todo agente motor, de todo lo que revele las facultades del alma, intuición, coincidencia, voluntad personales; por ello la moral y la religión deben entrar en la categoría

(131) *R. L.*, pág. 67.
(132) E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique* (París, Alcan, 8.ª edición, págs. 19 y 20).

de fenómenos sometidos a la observación científica, con exclusión de toda otra finalidad. La exposición de la moral, regla de vida que nos enseña lo que deben ser las acciones humanas, debe ser sustituída por el estudio de la moral, «ciencia de las costumbres» (133), que nos enseña lo que son o lo que han sido de hecho.

Se concibe inmediatamente la inanidad de una tal concepción en lo que concierne a las morales y las religiones positivas que se nos presentan a nosotros, no como una presión exterior, sino como un imperativo interior (ilusorio o no, poco importa), y que tiene por objeto sacrificar nuestra aspiración personal, innata, sobre lo verdadero y sobre lo bueno. Las morales, las religiones, pueden ser verdaderas y falsas. Son, en todo caso, lo uno o lo otro, y dependen de la opinión real, según la opinión de Cochin (134), es decir, que son «realistas» en el sentido que la filosofía de la Edad Media atribuía a esta palabra.

En cambio, la definición y el método sociológicos presentados por Durkheim se adaptan perfectamente a los conceptos, a las doctrinas elaboradas por el filosofismo y sus sucedáneos. Los principios revolucionarios de esencia no-

(133) Tal es el título de la obra de M. Lévy-Bruhl, que todavía es un autoridad en la materia.
(134) *R. L.*, pág. 9.

minalista son, en efecto, creados en todas sus partes en el seno de las sociedades, y presentan, respecto de sus adeptos, el carácter de presión exterior, que constituye justamente la esencia del hecho social, según M. Durkheim (135).

Para comprobar este aserto es suficiente recordar la definición de la «voluntad general» tal cual la establece Rousseau.

(135) Cf. de contrario, *A. M. A. C.*, pág. 121.

CAPITULO VI

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1.—*La voluntad general y la Ley.*

QUÉ es la «voluntad general»? Es una media ponderada. «Resulta, dice Rousseau, «del gran número de pequeñas diferencias» que se producen cuando el pueblo delibera, y si todavía se separan voluntades particulares «las más y las menos que se compensan», quedará, por «suma de las diferencias», la voluntad general.» (136).

Con esta jerga aritmética se conoce con facilidad el método de «trabajo» en las sociedades de pensamiento, y la formación de la doctrina por la discusión y por el voto. La definición del contrato social rinde cuenta exacta de las operaciones.

(136) *Contrat social,* libro II, cap. III.

Esta doctrina, antes inexistente, y que se ha constituído, como decimos, ¿cómo la deben recibir los adeptos? Rousseau nos da la respuesta pedida: «La voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública.» (137). O de otra manera: «La voluntad general es infalible»; por tanto, las decisiones que inspira revisten el carácter de dogmas, y deben ser aceptadas como tales, con la sola reserva de que los dogmas son provisionales y pueden ser modificados o destruídos por la misma voluntad que los ha sacado de la nada.

Estamos en presencia del reverso completo de la doctrina católica, y Cochin tiene razón cuando dice que el Contrato social no es un tratado de política, sino un tratado de teología (138).

La expresión suprema de la voluntad general se concentra en la «Ley». Esta palabra reviste aquí un sentido exotérico particular, que no tiene más que una lejana relación con el sentido vulgar de regla jurídica que extraordinariamente se le ha atribuído. Para Rousseau, la «Ley», expresión de la Voluntad general, es universal y siempre justa, siéndolo por esencia (139), y nos obliga imperativamente en virtud del pacto del contrato, que es el origen de todo lazo social. La ley ofrece, pues, un carácter trascendental, sagrado. Representa para el «ciudadano» lo que la ley de Dios para el cristiano.

(137) *Ibid.*
(138) *S. D.*, pág. 28.
(139) *Contrat Social*, libro II, cap. VI.

Sin embargo, es necesario puntualizar que ese carácter no pertenece perdurablemente más que a la idea de la ley (como antes hemos visto, sólo al principio de la voluntad general) y no a su contenido variable y transitorio. «En la democracia pura, o democracia directa, la voluntad *actual* de la colectividad hace la Ley en cada momento», dice Cochin (140). Por ello debemos abediencia completa e inmediata a cada Ley y en cada una de sus variaciones sucesivas. Esta adaptación está prescrita por la voluntad general, la única entidad estable en medio de la inestabilidad universal.

Por ello comprendemos la reprobación con que se castiga a los «depurados». Son inadaptados que violentan el principio general del régimen. Ellos mismos se ponen «fuera de la Ley». Esta misma doctrina rige todavía en nuestro país. Se la encuentra, por ejemplo, expuesta en una fórmula impecable durante la discusión en la Cámara de la separación de la Iglesia y el Estado. «Para nosotros, declara M. Augagneur,

(140) *R. L.*, Introducción, pág. 41.

el 17 de abril de 1905, el Derecho y la Ley no son otra cosa que la voluntad de la mayoría, libre y regularmente expuesta.» Si fuera de otra manera, sería necesario admitir que la sociedad debe su constitución a leyes inmutables, y fuera de las religiosas yo no conozco leyes inmutables para constituir sociedades. Tenemos el derecho, consecuentes con nosotros mismos, de declarar que la Voluntad libremente expuesta por la mayoría es la Ley, que debe ser respetada por todos, hasta que la voluntad de otra mayoría, no menos libremente expuesta, venga a reemplazar a la primera.

«Esta es la doctrina puramente revolucionaria.» (141).

Se ve por la alusión a las «leyes inmutables» de las religiones que aquí se trata de la ley, en sentido absoluto, doctrinal, y no en sentido restringido, político, que es el corriente en las Asambleas parlamentarias. Esta definición «puramente revolucionaria» del carácter, a la vez variable e imperativo de la ley, es una transcripción natural del contrato social. Ella nos lleva lógicamente a estudiar la idea más general de la verdad, tal como se desprende de las concepciones filosóficas.

(141) *Journal officiel.* Debates parlamentarios.

2.—*La idea de verdad o la socialización del pensamiento.*

Las «leyes inmutables» establecidas por las religiones se asientan sobre un dato real y «previo», sobre una verdad existente en sí, independiente de quien la considera. Este carácter específico de la verdad no se aplica solamente a lo religioso: si se exceptúa el idealismo, pertenece también a las grandes doctrinas metafísicas o morales que han reinado sobre el mundo antes del advenimiento del filosofismo. Todas las doctrinas realistas consideran la verdad como objetiva, como relacionándola con un objeto exterior y que existe antes de la especulación, que lo enseña. La Verdad así concebida es, como las leyes de las que viene, inmutable: no podría variársela, estando fijada por su existencia misma.

Además, esta Verdad real en su objeto, es personal en su forma, dice Cochin: «Hay maestros que, vivos, enseñan, y muertos, son objeto de comentario. No hay Verdad que haya pasado por un espíritu sin guardar su marca: la persona ser real, domina la idea y queda dueña para no someterse en último extremo más que al ser divino (142).»

(142) *R. L.*, pág. 36. Igual *R. L.*, pág. 58.

Entonces, esta Verdad viva viene a ser objeto de convicción, y cuando se trata de la Verdad religiosa, reclama de sus adeptos que les entreguen su fe; el término de fe tiene el sentido de un lazo personal entre el fiel y la Verdad a quien se debe, y ese lazo es independiente de todo otro lazo análogo de sus correligionarios (143). Los discípulos de una misma religión son unidos entre sí por una creencia común adoptada previa y personalmente por cada uno de ellos, y esta creencia es la que sirve de base a su unión. «El hecho moral del acuerdo precede y determina el hecho social de la coincidencia.» (144).

En fin, se puede decir de las verdades reales que cuando ellas se elevan más en las jerarquías de los conceptos (145) y cuanto más nos sobrepasan, más numerosas y más extensas son las perspectivas que abren a nuestra inteligencia... El lenguaje viene a ser entonces insuficiente para delimitar el contenido. La palabra que da a conocer el objeto no es aquí más que un «centro de erudición», y la idea que nos formamos desborda el signo que la traduce (146). Esta idea que engloba y sobrepasa las diversas

(143) *R. L.*, pág. 271.
(144) *R. L.*, pág. 9.
(145) *R. L.*, pág. 18.
(146) *R. L.*, pág. 30.

representaciones del objeto, Cochin la llama «idea tipo». (147). Cuando varios espíritus consideran bajo varios aspectos la misma verdad transcendente, sus pensamientos convergen sobre esta «idea-tipo», superior a toda concepción particular, y de esta convergencia resulta una convicción común que, según hemos visto, determina la unión.

Esta forma de opinión colectiva la llama Cochin opinión «real», y la verdad del objeto es el conocimiento del Ser.

La idea de verdad elaborada por el filosofismo es distinta.

Aquí, el continente precede al contenido: la asociación, la unión, es el hecho primordial; el dato conocido no viene hasta después, y constituye el hecho derivado.

La forma de opinión colectiva así constituída es designada por Cochin bajo el nombre de opinión «social», en oposición a la opinión «real» descrita anteriormente.

En el tiempo del asunto de M. Dreyfus, Agustín Cochin había frecuentado, como muchos jóvenes intelectuales de su época, la «Unión para la acción moral», de M. Desjardins. Se había separado en seguida, pues se había convencido pronto de la inutilidad de ese género de agrupaciones. De allí sacó, por lo menos, una fór-

(147) *R. L.*, pág. 32 y siguientes.

mula que expresa de una manera viva y sorprendente la nueva concepción: en las sociedades de pensamiento se está unido no «por», sino «para» la Verdad (148), no «por» la adhesión previa y personal a una verdad preexistente, sino «para» crear esta verdad que todavía no existe y para crearla en común, siguiendo el método indicado por Rousseau y aplicado por las sociedades. Los caracteres de una verdad así determinada se oponen, desde todos los puntos de vista, a los de la Verdad de orden realista.

Primero, estando desprovista de toda sustentación real, esta verdad será exclusivamente verbal. En el reino de las sociedades, «el taller» es un sitio donde se habla como en la vida real, un lugar donde se elabora; el «trabajo», un conjunto de palabras en vez de como, en otros sitios, una producción de cosas (149). En ese medio, nada será verdad de aquello de que se habla, y de nada se sabría hablar si no fuera bastante claro, bastante simple, bastante general para ser inmediatamente expresado y asimilado por todos (150). Nos encontramos ante el dominio de la «idea-palabra» (151), idea vacía de todo contenido real. Las verdades de que se

(148) *R. L.*, pág. 9.
(149) *R. L.*, pág. 14.
(150) *R. L.*, pág. 16.
(151) *R. L.*, págs. 43 a 64.

trata se apoderan del espíritu y métodos de exposición de las ciencias más claras para llevarlas a conceptos donde las ciencias no tienen nada que hacer: a la moral y a las actividades humanas.

«Las ideas más claras... (la lengua mejor hecha, dice Condillac) son los principios de las ciencias exactas.» (152). Los filósofos conciben, pues, dice Cochin, la idea «de una ley moral, que se descubriría científicamente» (153). La Filosofía consiste entonces en «aplicar las leyes del conocimiento, al solo objeto que esté enteramente fuera del imperio de esas leyes: la obligación moral» (154). Tales son las «condiciones mismas del trabajo» (155). De ahí todos los sistemas abstractos construídos *a priori* por los doctrinarios del siglo XVIII, sin aplicación posible ni en el orden material de las ciencias de la naturaleza ni en el orden moral de la vida humana.

Las doctrinas elaboradas de esa suerte no son objeto de convicción personal, no exigen la fe, sino simplemente la adhesión de hecho, a cuya adhesión los adeptos son llevados por presión recíproca en virtud del lazo que los une. Su ligazón a la verdad no es ni personal

(152) *R. L.*, pág. 16.
(153) *R. L.*, pág. 89.
(154) *R. L.*, pág. 87.
(155) *R. L.*, pág. 20.

ni libre, es social y forzosa: la unión entre adeptos no resulta de una convergencia hacia una misma idea, resulta de un contrato, que obliga solidariamente. El pensamiento se ha socializado, y la difusión de este pensamiento no tiene por fin llevar a la verdad un mayor número de almas, sino de recoger para el movimiento social un mayor número de reclutas. Se trata de reclutar, no de convencer: de hacer una propaganda, no de hacer un apostolado.

En fin, la concepción que acabamos de exponer tiene por objeto agregarla al fundamento mismo de la idea de verdad; ella rinde el contenido esencialmente no estable; la verdad creada de esa suerte varía de una manera continua y no se fija nunca. Es verdad, sin embargo, que sus variaciones no se efectúan enteramente al azar; el mecanismo social imprime a la elaboración de la doctrina un cierto impulso, y le marca un camino por el cual el trabajo debe marchar, apartando lo que estorba. por ejemplo, las religiones positivas. He aquí por qué Rousseau, cuando reclama la institución de una religión «civil», proscribe rigurosamente el catolicismo: sus dogmas exclusivos definidos deben ser apartados *a priori* como contrarios a las posibilidades de las variaciones al continuo desenvolvimiento de las ideas (156).

(156) *Contrat social*, libro IV, cap. VIII.

La verdad, observa Cochin, se encuentra aquí, en estado de tendencia, de «orientación»; el adepto es empujado por un hermano sobre el camino a seguir, y no dirigido por un maestro, según una regla establecida. Por eso las ideas son susceptibles de «progresar», y el «progreso de las luces», fórmula corriente de decir en el siglo XVIII, presenta su expresión adecuada a la noción de verdad, tal como la concibe el filosofismo y todas las doctrinas que de él se derivan (157).

Estas doctrinas no solamente están desprovistas de toda base real, sino que no proponen a sus adeptos ningún fin a alcanzar, sino un fin supremo a buscar. Bossuet nos enseña que debe ser suficiente al hombre el tener fuertemente las dos puntas de la cadena. Aquí no hay más que una sucesión indefinida de eslabones intermedios.

Las ideas evolucionistas, las ideas renanianas (158) sobre el más allá, el Dios «que se hace» la religión de la ciencia, la «sociología» moderna, todas las doctrinas nacidas en otro tiempo y que han conquistado sucesivamente derechos de ciudadanía, están implícitamente contenidas en la filosofía del siglo XVIII, y si se

(157) *R. L.*, pág. 107.
(158) *R. L.*, pág. 85.

las quiere exponer o combatir eficazmente, es allí, en su origen, donde hay que buscarlas.

Hemos citado anteriormente la definición de la Ley por un hombre político contemporáneo. Véase cómo otro orador presentaba la noción de la verdad: «La idea que hay que salvaguardar ante todo, afirmaba Jaurés, en la tribuna de la Cámara el 11 de febrero de 1895, es la idea de que no hay ninguna verdad consagrada, es la idea de que ninguna potencia, ningún dogma debe limitar el perpetuo impulso, la perpetua investigación de la raza humana; la humanidad debe ser como una gran Comisión de investigación, en la cual los poderes son ilimitados.» (159).

Nos encontramos en el meollo de la concepción tan perfectamente analizada por Cochin. Esta verdad no estable, que se crea, no se desenvuelve o se esfuma, progresa o desaparece, siendo revisada sin pausa por una vasta «Comisión»; es la esencia misma de la verdad «social», y no es extraño que se haya definido tan bien por el gran maestro del socialismo francés. He ahí, como decía Cochin en el curso de nuestras conversaciones, «lo real sustituído por lo no real», y, finalmente, la noción misma de la virtud que se desvanece en la nada.

(159 Citado por E. Tavernier, en su obra *Cinquante ans de politique*, pág. 19.

3.—*La idea de libertad o la socialización de las personas.*

El vocablo libertad ha ocupado en la ideología revolucionaria plaza preponderante. La palabra actualmente ha pasado de moda; pero el concepto que envuelve subsiste intacto. El concepto tiene, como la idea de la ley, una importancia más general y más profunda que en el aspecto puramente político, bajo el cual se le entiende habitualmente. Reviste, además, como la idea de verdad, un sentido diferente de las diversas acepciones que de él se tienen fuera del filosofismo.

La acción teológica del libre albedrío es general en cuanto a su objeto, pero particular en cuanto al sujeto; implica la idea de elección personal entre diversos caminos a seguir; Hércules en el cruce de los caminos.

En la acepción vulgar, la libertad se puede aplicar a varias cosas; un prisionero es libre cuando sale de la prisión; un empleado viene a ser libre después de haber llenado sus obligaciones profesionales. Libertad quiere decir independencia.

Ciertas colectividades —habitantes de ciudades o de provincias, miembros de corporación o de cuerpos constituídos— gozaban bajo el antiguo régimen de ciertos derechos que se

llamaban libertades. Esta palabra entonces significaba privilegio. En todos los casos que acabamos de ver, lo mismo se trate de elección que de independencia o de privilegio, la idea de libertad se aplica a personas particulares y a realidades determinadas (160).

La libertad en sentido revolucionario es, por el contrario, general, indeterminada y permanente; pertenece a todo el pueblo, se extiende a todos sus actos y se aplica de una manera continua; expresa un estado del sujeto; el estado de libertad es necesario al ciudadano, como el estado de gracia lo es al cristiano.

¿Cuál es, pues, la naturaleza de esta nueva especie de libertad?

Hemos visto anteriormente que la libertad general, para ser legítima, debe ser «libremente expresada» (161), y para que se pueda expresar libremente hace falta, nos dice Rousseau, que los ciudadanos no tengan «ninguna comunicación entre ellos» (162). O, dicho de otra forma, el hombre, para ser perfectamente libre, debe estar perfectamente aislado. Ningún cuerpo, ninguna asociación particular deberá ejercer sobre él influencia alguna; caso contrario, su «libertad» de opinión no puede considerarse entera y su parte de Voluntad general se encontrará falseada.

(160) *R. L.*, págs. 101-102.
(161) Cf. de contrario, pág. 99.
(162) *Contrat Social*, libro II, cap. III.

En aplicación de este principio la Revolución ha destruído sistemáticamente todos los antiguos cuerpos o corporaciones; ha abolido todas las antiguas libertades o prerrogativas y ha reducido prácticamente a la nada el derecho de asociación. «Un Estado verdaderamente libre no debe consentir dentro de él ninguna Corporación», declara el Decreto de 18 de agosto de 1792, suprimiendo las congregaciones. «Todas las leyes revolucionarias son leyes de liberación, observa Cochin; las leyes de los Departamentos, las leyes contra las congregaciones religiosas, las leyes contra los gremios, contra los Cuerpos del Estado... contra los Cuerpos provinciales.» (163).

Nuestros abuelos fueron así «liberados» de toda ligazón particular, de todo lo que pudiera parecer un espíritu de cuerpo o un privilegio local. Ningún obstáculo separará la voluntad general de la masa del pueblo llamado a crearla; y finalmente ninguna persona se interpondrá entre el Estado y la «muchedumbre disociada, inorgánica», que depende de él (164).

Además, para pensar «libremente» y opinar dentro de las sociedades, el adepto debe ser

(163) *R. L.*, pág. 165.
(164) *S. D.*, pág. 225.

desprovisto de toda condición previa, «liberado de toda autoridad personal, hombre o doctrina» (165). En esas condiciones solamente es cuando el hombre se encuentra verdaderamente libre; el vocablo *Libertad* toma aquí, en su origen, el sentido de liberación; el desenvolvimiento lógico del concepto conduce en seguida a la idea contraria de violencia. La «liberación» no tiene realmente otro objeto que el pasar a una nueva disciplina; la obediencia a la voluntad general, a la ley, «que es la libertad misma», según Rousseau. Todo hombre que rehusa sufrir el yugo es un «esclavo», y desde entonces «se le fuerza a ser libre» (166).

Surge entonces un tipo nuevo: el ciudadano, el «miembro del cuerpo público», tal como lo define el contrato social. Este ser es «moralmente» aislado, materialmente «federado», separado de toda tendencia natural y de todo ascendiente moral, debidamente liberado, nos dice Cochin. El ciudadano no es ya una *persona,* sino un *individuo,* «concepción curiosa, creada y consagrada por el trabajo de las sociedades de pensamiento» (167). Las personas viven en el orden real y tienen una vida distinta, propia de cada una; los individuos viven en el orden social y todos son idénticos. De ahí el principio de igualdad. Es conocido el bello paralelo de M. Maritain entre el individuo y la persona en su estudio sobre Lutero (168). Cochin desenvuelve a fondo la misma oposición en páginas de gran sustancia, que es conveniente leer y meditar (169) Establece así el fundamento verdadero del individualismo, que no es otro que la «libertad del hombre socializado».

(165) *R. L.*, pág. 127.
(166) *Contrat social*, libro I, cap. VI.
(167) *R. L.*, pág. 163.

Así, pues, el principio de libertad tiene como punto de partida la liberación del hombre; por consecuencia, la violencia, y por efecto final la sustitución del individuo a la persona. El ser así «liberado» comienza por ser libertado de toda prueba; pero es igualmente privado de toda guía y de todo sostén. Es libre, pero a la manera de un viajero aislado en un bosque virgen o subido a una cornisa desprovista de parapeto, libre por consecuencia de extraviarse o de estrellarse. El elector será situado «no en la libertad, sino en el vacío», hace notar Cochin a propósito del Reglamento de 24 de enero de 1789. «El extremo libertad se convierte en el despotismo...; a fuerza de

(168 Jacques Maritain: *Trois réformateurs* (París. Plon, 1925).
(169) *R. L.*, pág. 162 a 166.

cortar todo lazo, se quita todo punto de apoyo (170). Todos los individuos, todos los «ciudadanos» libres de esta forma están en adelante sin defensa, están, naturalmente, maduros para sufrir la presión de la Voluntad general, maduros para la acción de las sociedades, de los clubs y de los directores. Los organismos que no tienen ninguna existencia reconocida, ninguna función de orden real, pueden operar a sus anchas sin contravenir la ley de la libertad, que es su obra y la condición misma de sus trabajos; tienen el campo libre y se aprovechan.

Hay que notar que la única libertad efectiva proclamada por la Revolución es el libre pensamiento con sus corolarios: la libertad de las reuniones y la libertad de la Prensa; es decir, la libertad de hablar y la de escribir. Esas libertades importan, sobre todo, a los profesionales de la palabra y de la pluma, que son los filósofos, las gentes de sociedad; más tarde, los políticos. A la masa de los ciudadanos les interesa mucho menos. Cuando se trata de pasar del principio a la aplicación práctica hay que entender, naturalmente, que las libertades no se pueden conceder a los enemigos de la Filosofía o de la Revolución. Ya hemos dicho algo sobre los «actos de infamia»

(170) *S. D.*, pág. 217.

expuestos por Cochin contra los herejes durante el período preparatorio. Bajo la Revolución esos procedimientos continúan a más y mejor. Ya en 1788 los patriotas de Bretaña denuncian los «escritos que se atreven a poner en duda la sinceridad del movimiento popular». «La tolerancia, dicen ellos, no está hecha para las afirmaciones contrarias a los principios y a la verdad»; Cochin, que cita esta notable afirmación, nos dice que más de siete folletos fueron solemnemente quemados en el Ayuntamiento de Rennes (171).

En 1793 el espíritu es el mismo exactamente; el 4 de Enero, en los Jacobinos, un miembro habla contra «el infame Diario de los Debates», cuyo redactor ha sido «expulsado del templo de la libertad». Otro estima «que con un solo periódico es suficiente». Un tercero propone establecer censuras, y a una interrupción contesta: «Se habla de censuras reales; no se trata de eso; se trata de censuras creadas por la sociedad, que es cosa diferente»; y todo el mundo aplaudió (172).

En 1794, poco después de Termidor, cuenta Cochin, el restablecimiento de la libertad de la prensa y de la libertad de opinión es re-

(171) *B.* 1, págs. 15-160.
(172) Aulard: *La société des Jacobins*, tomo I, Introducción, pág. CXVI.

clamado con entusiasmo por los termidorianos. El auditorio quisiera aplaudir, pero los terroristas le hacen callar: «Pregunto, dice el jacobino Carafe, si es para los patriotas o para los aristócratas para quien se reclama la libertad de prensa». Y los convencionales, esclavos de su pasado, no se atreven a insistir (173).

El año antes, al comienzo del terror, Jean Bon Saint-André gritaba en la Convención: «Es necesario aclarar si bajo el pretexto de la libertad se puede matar la misma libertad» (174), y, para concluir, la expresión más firme de esta pura doctrina revolucionaria la dió, como de costumbre, Marat, cuando declaraba imprescindible el «despotismo de la libertad». Es la misma idea de Rousseau, y el ciclo se cierra sobre esta contradicción.

De los dos conceptos fundamentales sobre los cuales se establece la filosofía de la Revolución, el uno, el de verdad, se desvanece en la nada; el otro, el de la libertad, llega a su propia negación, es decir, carece de sentido.

Tales son las conclusiones a las cuales llega la gran exposición doctrinal que ocupa toda

(173) *S. D.*, págs. 112-113.
(174) Citado por A. Mathiez: *La Révolution française*, tomo III, pág. 5.

la primera parte de la obra *La Revolución y el libre pensamiento.*

4.—*La Justicia y la Virtud. El término final.*

Agustín Cochin pensaba acabar su estudio analizando el concepto de Justicia tal como fué aplicado, bajo el Terror, y que debía llegar a la socialización de los bienes materiales, después de haber socializado el pensamiento. No tuvo tiempo para llegar a esta conclusión, y no ha dejado más que un bosquejo relativo a la concepción del Gobierno revolucionario.

Al menos tenemos —en el prefacio de la Colección de las Actas (175)— un análisis minucioso del órgano que constituye la pieza fundamental del Gobierno: la Sección de ejecución del Comité de Salvación pública —casi desconocido antes de Cochin—y cuyo descubrimiento es completamente obra suya. Este órgano tenía por misión la vigilancia de la ejecución de las leyes; a medida que el dogal legal se aprieta hasta estrangular a todo el mundo bajo el régimen de sospechosos, la Sección de ejecución acapara y termina por tener en su mano el control de la vida de cada particular. El efecto obtenido es aún más grave que los en-

(175) *Lez Actes du gouvernement révolutionnaire.*

sayos de socialización material concebidos por Saint Just; este sistema de gobierno remata la opresión que había comenzado sobre las personas bajo los auspicios de la «Libertad», y pone a todo francés, cuerpo y bienes, a disposición permanente del servicio de la República.

Los apologistas afirman que esas medidas excepcionales estaban justificadas por las circunstancias. Poco importa, responde Cochin; es suficiente que sean verdad. Desde la esclavitud antigua no se había llegado nunca a un tal proceder, sistema de camisa de fuerza. El ejemplo se ha multiplicado después de la Revolución; hoy día se ve funcionar un régimen análogo en Rusia; nuestras leyes de movilización tienden a ese régimen poco a poco, que quizá será el del porvenir, pero no era el del pasado. Es al Terror a quien debemos su inauguración, y por ello debemos recordarlo con aprovechamiento.

En una sociedad así transformada hay que socializar hasta los actos voluntarios y hasta los sentimientos interiores. El «reino de la virtud» es para Robespierre el cumplimiento obligado del Terror. Pero las virtudes privadas de las personas tienen poca importancia; sólo la tienen las virtudes públicas de los ciudadanos. Estamos, dice Rousseau, en un orden social «que quita al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le son extrañas, y de las cuales no

puede hacer uso sin que otros le ayuden» (176). La única virtud requerida será, pues, el «civismo». Corresponde a la definición dada por el Contrato Social de la Democracia, régimen que soporta «más ciudadanos Magistrados que simples particulares». (177) Evidentemente la democracia perfecta sería aquella donde todo el mundo fuera «Magistrado». Es decir, políticos o funcionarios, y donde el «simple particular» no existiera. Es el régimen que quiso realizar el Terror, y que todavía actualmente es el ideal de todas las doctrinas socializantes.

Este ideal conduce a perfilar el reino de la virtud. Es necesario leer, dice Cochin, el rabioso discurso de Robespierre en los Jacobinos, en 9 de junio de 1794: «Los malvados, declara el Incorruptible, no ven en los nobles más que apacibles agricultores, buenos maridos, y no se preocupan de si son amigos de la justicia y del pueblo» (178). En sentido robespierrista, es cierto que no se podía ser a la vez enemigo del pueblo y virtuoso; son dos estados que se excluyen. Menos de seis semanas después es cierto que Tallien emplea en la Convención lenguaje distinto: «¿Qué me importa que un hombre haya nacido noble si se conduce honradamente? ¿Por

---

(176) *Contrat social,* libro II, cap. VII.
(177) *Contrat social,* libro III, cap. III.
(178) *S. D.,* pág. 81.

qué voy a preferir a un hombre del pueblo, si es un granuja?» Cochin califica tales palabras de «blasfemia» (179). En boca de un Tallien este apóstrofe es verdaderamente ridículo; sea lo que sea, es una herejía cívica. Algo se ha producido entre los dos discursos que ha invertido los valores: Termidor.

En el seno de las sociedades donde al ciudadano se le insta a que viva permanentemente, las convicciones más sinceras no tienen el derecho de exponerse: arriesgan el mostrarse «odiosas o ridículas, sin conseguir nada. ¿Hay nada tan insoportable como la fe que se predica lejos del sacrificio, el patriotismo que se exalta lejos del peligro, la ganancia que se ostenta lejos del trabajo y del riesgo?... A esto no se le puede llamar más que clericalismo, chauvinismo, egoísmo» (180).

Al mencionar el patriotismo, Cochin lo entiende en su acepción corriente y no en el sentido revolucionario. La virtud cívica por excelencia lleva en sí misma dos acepciones diferentes, según los móviles que la inspiran. El estudio sobre el «Patriotismo humanitario» desenvuelve esta diferencia de concepción (181); en

(179) *S. D.*, pág. 82.
(180) *R. L.*, pág. 21.
(181) Estudio insertado en *S. D.*, pág. 283.

el curso de nuestras conversaciones, Agustín Cochin lo había netamente precisado, y creo útil describir aquí la nota tomada en aquella época (mayo de 1910) bajo su inspiración:

Hay, dice Agustín, dos clases de patriotismo: el fundado sobre la «lealtad» y otro, asentado sobre el espíritu de «solidaridad». El que reposa sobre la lealtad se inspira en el sentimiento y no domina en nosotros por ninguna presión exterior; nuestra adhesión es enteramente libre, tan libre como absoluta; nadie nos puede liberar del deber que engendra respecto a su objeto. Aunque todos nuestros compañeros fueran traidores, yo debo permanecer fiel, porque la idea de justicia, tomada aquí en el sentido de rectitud, es justa en sí misma. Además, el lazo constituído —entre la Patria y yo— es puramente personal; ninguna intervención exterior puede modificarlo. Libre, absoluto, personal; tales son los caracteres de la lealtad.

«Otra distinta es la idea solidarista del patriotismo. Está fundada esencialmente sobre el «contrato» que me liga a mis compatriotas y me obliga solidariamente con ellos a servir la misma Patria en nuestro común interés, «el interés general». No estoy ligado más que mientras los otros cumplen el pacto tácitamente consentido. Resulta que los otros, por un lado, pueden presionarme a que yo cumpla el pacto en

tanto que ellos mismos lo cumplen. Esta violencia es, conforme a la justicia solidarista, la idea de justicia que se toma aquí en el sentido de equidad, de igualdad, sentido relativo y no absoluto como el anterior.

«El patriotismo solidarista está fundado en último extremo sobre el interés. Es colectivo y no personal —condicionado, por lo tanto; relativo y no absoluto—, obligado y no libre.»

Esas consideraciones desbordan el cuadro del patriotismo en el cual aparecen. Se aplican a dos concepciones diametralmente opuestas del deber en general, de la adhesión, de la abnegación y del sacrificio a cualquier causa. Es la oposición completa de dos morales —la contractual y la real—, que Agustín Cochin resume claramente en el paralelo que presenta.

La virtud socializada, unida a la concepción evolutiva de la verdad, forman los dos componentes de la idea del progreso (182). En la moral cristiana el progreso está dentro de la persona; se entiende como el perfeccionamiento de cada alma tendiendo hacia su fin particular: la salvación eterna. En la moral social el progreso no se aplica más que al conjunto del género humano; es indefinido y sin fin concreto. El

(182) *R. L.*, págs. 107 y siguientes.

gran asunto no es el de avanzar en la vida de la perfección individual, sino el de profesar opiniones «avanzadas» en relación con la medida de la opinión social. La salvación personal no se ofrece a todo hombre de buena voluntad; es sustituída por la evolución colectiva e indeterminada de la especie. En cuanto a la persona humana, no tiene otro fin que el de fundirse en el Gran Todo. Esta extraña doctrina agrupa en nuestros días una muchedumbre de adeptos, a quienes no interesa ninguna religión, como juiciosamente lo hace notar Cochin en la conclusión de su carta a M. Beroy (183). Hace notar los estragos que debían resultar en el porvenir. «Cuando la joven generación laica haya desplazado a los últimos creyentes, escribía en 1909, la antigua moral no será más que una cosa inútil.» (184).

Cochin veía, en fin, ponerse en la clave del edificio la coronación de toda la doctrina, la idea que acaba de darle todo su sentido en un todo contraria al cristianismo. Después de la socialización del hombre en todas sus facultades, el término final es, en efecto, la socialización del mismo Dios. El Dios trascendente y personal de la religión cristiana —de todas las religiones monoteístas— desaparece; en su puesto surge el

(183) *S. D.*, pág. 42.
(184) *R. L.*, pág. 252.

Dios pueblo de los revolucionarios, el Dios —sociedad— de Durkheim, el Dios —humanidad— de Jaurés y de los socialistas. Esta religión tiene su culto y sus devotos. «Todos los librepensadores buscan también su Dios, escribía recientemente un adepto de la fe nueva; queremos que tu reino llegue, ¡oh ideal humanidad!» (185).

El culto de la humanidad no es de ninguna manera deificación del hombre, como se cree vulgarmente. No se trata de ninguna manera de la idolatría de la persona humana. El culto de un ídolo se dirige al menos a un objeto real supuesto como tal, mientras de lo que se trata es del culto de una abstracción, «la Humanidad»; de un término vacío, «la idea-palabra», dice Cochin; en total, la nada.

Tal es la religión que después de quince siglos de Cristianismo pretende actualmente reinar sobre los espíritus. Esta religión está a punto de acabar su periplo, extendiéndose por medio de la educación occidental al mismo seno de civilizaciones hasta ahora inmutables, como la del Islam o la de China. Su base y su origen se encuentran en nuestra Revolución y nada más que allí; se puede decir que todas las doctrinas no son más que derivadas de ella. No procede de otras partes; nos son los escritos de

(185) Maurice Charny: *L'Anticléricalisme d'aujourd'hui.*

Carlos Marx o de Lenin los que forman su viático. Un cronista decía recientemente que los revoltosos de Shanghai se habían batido con el fusil en una mano y el «Contrato Social» en la otra (186).

De esta religión revolucionaria, Agustín Cochin ha hecho la exégesis, la exposición racional. Definió la revolución al mismo tiempo que desmontaba el mecanismo, dando a conocer los procedimientos de su creación.

Cuando esta ideología, actualmente en su período ascendente, se encuentre en su decadencia, entonces, según Agustín Cochin, será el momento conveniente para buscar y encontrar sus verdaderos orígenes y los títulos con los que quiso gobernar el mundo.

(186) A. de Parvillez: *L'Imprimé force méccunue* (Revista «Etudes», núm. del 20 de marzo de 1928, pág. 676).

CAPITULO VII

CONCLUSIONES GENERALES

La obra de Agustín Cochin no solamente representa una conclusión mediata. Enseñanzas inmediatas y precisas se desprenden de ella; no sería inútil resumirlas.

1.—*El funcionamiento del régimen.*

1.° En principio, el régimen de la democracia pura, tal cual se ha definido en las páginas anteriores, no constituye de ninguna manera un ideal quimérico; los regímenes revolucionarios o socialistas no son de ninguna manera «utopías generosas», según se pretende. ¿Generosas? La obra de Cochin responde a este juicio. ¿Utopías? De ninguna manera. Sólidas realidades aplicadas en diversos países, comenzando

por la Francia de 1793. Ciudad de las nubes, si se quiere, dice Agustín Cochin; pero hecha en buenos cimientos «y poblada de ciudadanos con carne y huesos... No es sobre la utopía, como insiste Aristófanes: es sobre la realidad» (187).

2.° Tal como funciona o ha funcionado la democracia pura (o mejor aún, «el Gobierno del pueblo») no es ni puede ser en realidad más que el reinado de las sociedades: comités, logias, clubs, sindicatos, soviets, son los únicos susceptibles para dar apariencia de realidad a la ficción del pueblo. La característica de esas agrupaciones es el estar constituídas por «iguales» y de no reconocer ningún jefe; su misma constitución las pone bajo la influencia de directores más o menos invisibles: «Toda sociedad igualitaria, dice Cochin, se encuentra fatalmente al cabo del tiempo en las manos de algunos hombres; es fatal.» (188).

3.° Pero esos hombres no tienen ninguna de las características que califican a los conductores de pueblos; no tienen autoridad ni responsabilidad personal; dan un impulso, no una dirección; empujan el ganado, en lugar de ponerse al frente de él. Ellos mismos están dominados por una fuerza que los soporta y los desborda. «En ningún momento, lo mismo en el 93 que en el 89, la fuerza de la Revolución ha residido en los hombres, directores, partidos o complots.» (189).

(187) *S. D.*, pág. 10.
(188) *R. L.*, pág. 137.

Esta fuerza impersonal, colectiva, tiene efectos variables, según el medio en que se desenvuelve: países, razas, temperamentos. En la Francia del siglo XVIII, donde la resistencia fué nula al principio, donde no hubo nunca contrapeso convenientemente organizado, deshizo todo el orden social (190).

4.° Esta fuerza, que es la resultante del trabajo de las sociedades, se encarna en la idea del «pueblo» elaborada por la Revolución. Se funda sobre el derecho revolucionario del pueblo como los antiguos monarcas estaban fundados en el derecho divino de los reyes. ¿Cómo definír ese «pueblo político», que no es «ni un complot, ni un partido, ni la selección, ni un número, ni aun una secta»?

Para todos los doctrinarios del régimen, responde Cochin, el verdadero pueblo es un ser ideal... No existe virtualmente más que en la conciencia de los hombres libres... Hoy diríamos de los ciudadanos conscientes. De ahí la idea del pueblo legítimo, muy parecida a aque-

(189) *S. D.*, pág. 51.
(190) H. de Kerillis, en *L'Echo de Paris*, de 11 de junio de 1926.

lla de un príncipe legítimo... Hay un carácter exterior a este hombre, a esta muchedumbre, a quien se hace rey: el pueblo. Para lo uno es la herencia...; para lo otro es la Voluntad general, la voluntad conforme a los principios. «He aquí el verdadero pueblo.» (191).

Anteriormente hemos visto cómo había que entender esta «conformidad». En consecuencia, todo no conformista no forma parte legítimamente del pueblo, abusa del vocablo y es un usurpador. Igualmente hoy aquellos, por ejemplo, que no admiten las doctrinas del «laicismo» no son «verdaderos republicanos» y no representan legítimamente al país.

Los obreros que no son ni socialistas ni comunistas tampoco representan la «clase obrera», y no tienen ningún derecho a hacerse oír en su nombre.

2.—*Los equívocos.*

5.° La democracia «pura» o «directa» es así, y no puede ser más que un régimen estrictamente ordenado, y no tolera faltas de diligencia en su aplicación; no es más que el régimen descrito con precisión por el «Contrato Social».

Conviene distinguirle especialmente de los

(191) *S. D.*, pág. 72, y *R. L.*, págs. 82-83.

sistemas de democracia más o menos mitigados reconocidos por la prudencia cristiana como procedentes de una de las formas políticas legítimas en sí.

Agustín Cochin insiste sobre la diferencia que es necesario establecer entre la democracia «pura» y la democracia «templada» o parlamentaria, «con la cual generalmente se confunde el régimen social, a causa de principios comunes y del común nombre de democracia... En el régimen parlamentario la teoría democrática no es pura, ni el gobierno del pueblo, directo» (192).

6.° La era del filosofismo revolucionario ha abierto el camino a una conclusión particularmente lamentable. Sus adeptos han tenido cuidado, en efecto, de enlazar ciertas reformas, ciertas transformaciones sociales a sus dogmas filosóficos o políticos, a fin de agrupar las masas indiferentes u hostiles.

Hay que observar a este respecto que los principios de la democracia pura no tienen que ver con una «demofilia» más o menos acentuada, con una acción personal o una política general en favor de las clases necesitadas o trabajadoras. Las leyes llamadas «sociales», las reformas populares no tienen ninguna relación con

(192) *R. L.*, Introducción, pág. XLI.

el «gobierno del pueblo» y no dependen de él en modo alguno.

Pero los defensores del régimen han tenido cuidado de constituir un conjunto, un bloque, sobre el cual vigilan celosamente para que nadie lo pueda mixtificar. Sin duda, algunas ideas revolucionarias rozan el Evangelio, del cual son en alguna manera su contrapartida. Agustín Cochin, cuando expone el papel de los párrocos en Bretaña, señala la «doctrina bastarda» que engendra la confusión entre la «igualdad legal de los filósofos y la igualdad moral del Cristianismo» (193). De esta forma, inocentes pero útiles partidarios del comienzo de la Revolución, poco después vinieron a ser sus víctimas.

Hay que no olvidar que el equívoco constituído por la amalgama de reformas materiales y de ideas doctrinales ha sido, durante el período revolucionario, uno de los fermentos más activos de la subversión social.

7.° Todos los apologistas de la Revolución sostenían hasta hace poco que fué un movimiento «espontáneo» y de consentimiento unánime de la masa de los franceses con la excepción de una pequeña minoría de privilegiados. La falsedad de esa tesis es perentoriamente demostrada; se basa enteramente sobre el sentido ambiguo dado a los nombres colectivos como «pueblo», «nación», etc.

(193) *B.* 1, pág. 368.

Cochin deseaba que la historia fuera limpiada del «antropomorfismo» del pueblo. La realización actual de ese deseo por los eruditos de opiniones distintas no debe hacer que olvidemos al iniciador; pero además es necesario que desaparezcan todas las otras entidades abstractas, todavía corrientemente utilizadas por los historiadores, los sociólogos y los escritores políticos contemporáneos: el «país», la «nación», la «casta privilegiada» o la «clase obrera», el «proletariado» o la «burguesía», la «sociedad», la «humanidad» no son susceptibles de ninguna definición precisa. Conviene que nos acordemos que estos vocablos nos los encontraremos siempre disfrazados con una personificación a la cual no tienen ningún derecho. Así nos libraremos de un segundo equívoco, tan favorable a la propaganda cuanto perjudicial a la clara comprensión de los acontecimientos.

8.° Cochin nos muestra claramente la mala fe de los grupos que postulan la unión de los individuos o de los cuerpos constituídos sin acuerdo previo de los espíritus, sin una base determinada de unión y sin un fin definido.

Esta unión por la unión desemboca generalmente en el enunciado de palabras de orden o de principios generales y abstractos lanzados a

la circulación sin ningún comentario preciso relativo a su realidad. Podemos estar seguros que la aplicación de este género de principios o de consignas son un arma en las manos de algunos iniciados y sirven de engaño para la masa de los inconscientes.

9.° La doctrina revolucionaria y sus sucedáneos constituyen una religión o, al menos, una concepción determinada del mundo y del destino de los humanos en la tierra. «Estamos, dice Cochin, en presencia de un dogma: el advenimiento de un nuevo Mesías (el pueblo)». Esta religión se asienta sobre principios de orden dogmático, con el carácter especial de que no se apoyan sobre los hechos. Algunos son realmente falsos, como la bondad natural del hombre, o desprovistos de sentido definible, como el «progreso indefinido de la especie». No tiene ningún título evidente ni se impone «a priori». Los defensores de la neutralidad oficial proclaman que sus principios están situados en una especie de región superior, que pueden y deben ser adoptados por todo el mundo sin que agravien ninguna convicción particular, y que forman un cuadro general, al que pueden adaptarse todas las «opiniones confesionales». Así es como ellos designan desdeñosamente las religiones positivas, declarando además que son asuntos «puramente individuales». Todas estas afirmaciones son igualmente falsas e indefendibles. Los principios del filosofismo, de la Revolución, del laicismo son absolutamente opuestos a aquellos de las otras religiones, especialmente al catolicismo. No hay más que leer el *Contrato social.*

Nadie ha puesto de relieve esta oposición fundamental con más entereza que Agustín Cochin; que ha destruído un cuarto equívoco, el más temible y el peor de todos. Este es, sin duda, el servicio más considerable que puede prestar su obra.

Cuando el filosofismo y todas las doctrinas que de él se derivan sean de común acuerdo puestas en su verdadero lugar y consideradas a su vez como «opiniones confesionales», se habrá dado un gran paso para la pacificación de los espíritus.

3.—*Los resultados.*

10.° La concepción evolutiva de la verdad junto a la idea del progreso tiende a sustituir permanentemente en la vida social el estado inestable en estado estable, el estado dinámico en estado estático: el reino de la Revolución implica la lucha, la guerra perpetua entre los espíritus y necesariamente entre las personas. A la lucha interior del hombre contra sus malos

instintos —virtud personal— se sustituye por la lucha exterior contra los ciudadanos no colaboradores —virtud cívica—. La guerra así instituída no es, como en los conflictos de Estado, un medio para lograr un fin determinado, sino un fin en sí mismo; es lo que los políticos llaman la «lucha fecunda de las ideas» o «la emulación de los partidos». Por él la existencia de una posición es una necesidad; les hace falta siempre hermanos traidores a quienes desenmascaren, e inventarían la «reacción», si no existiese. Este estado de conflicto perpetuo alimenta y entretiene el odio entre ciudadanos y dificulta toda tentativa de reconciciliación. La idea de la «lucha de clases» no es de ninguna manera patrimonio del socialismo; viene de la Revolución. «Los primeros órdenes son los enemigos natos del *tercero*..., quiéranlo o no», dice Volney en 1788, y los nuevos nobles son «apóstatas» o «traidores» a su orden. «Un noble bondadoso es el más peligroso de todos; es un pérfido seductor». Cochin, que cita estas apreciaciones, hace notar que el triunfo de la filosofía instaura «este odio de clases; en comparación del cual el odio de raza no es más que dulzura y cortesía» (194).

11.° «La Revolución es la victoria del filósofo sobre el hombre (195). Esta definición de Agustín Cochin llega a la actual sociología durkheiniana, a la negación de la moral en cuanto es regla y fin de la vida personal. El sistema solidarista y contractual a que da lugar no puede dar a las acciones humanas otro móvil que el interés inmediato, y se funda, en último extremo, en la mutua presión. «Toda apariencia de respeto, de fe, de obediencia, es una cadena, un mal, una vergüenza. Se puede decir que un pueblo en donde reina esta idea está maduro para el logro de la máquina, dispuesto a pasar del lealismo consciente del súbdito a la esclavitud del ciudadano.» (196).

(194) *B.* 1, págs. 211 y 303.

La consecuencia terminal es la socialización del pensamiento, de la persona, de todas las facultades humanas y, en fin, de la misma divinidad: la esclavitud universal.

4.—*Las perspectivas.*

12.° Se encuentran en la misma obra de Cochin los títulos que convendría darle: para la parte histórica, «la historia natural de las sociedades de pensamiento», y para la parte doctrinal, «el estudio objetivo y crítico de la idea revolucionaria» (197).

(195) *B.* 1, pág. 221.
(196) *B.* 1, pág. 372.
(197) *R. L.*, pág. 66, y *B.* 1, pág. 337.

Hemos tratado de resumir las enseñanzas que se desprenden y de indicar la claridad que ha sido proyectada por Cochin sobre las ideas turbias: equívoco de régimen, equívoco de vocablo, equívoco de doctrinas sobre las cuales está formado el triunfo de la Revolución.

Si para llegar a estas conclusiones tomamos en consideración la claridad de la obra de Agustín Cochin tendremos que afirmar que las perspectivas que abre son inmensas: se trata de emprender el estudio de toda la historia de las sociedades, según el método que concibió, y del cual ha propuesto, con la ayuda de M. Charpentier, modelos a seguir. Esta historia deberá comenzar al fin del siglo XVII con un resumen del movimiento análogo en Inglaterra y en los Países Bajos; después, reconstruirlo provincia por provincia, durante el siglo XVIII, y proseguirlo, en fin, a través del siglo XIX hasta nuestros días.

En el orden doctrinal encontramos el estudio filosófico y crítico del socialismo, del laicismo y de las diversas doctrinas derivadas de la Revolución. Como final, su confrontación con el Cristianismo, que aspiran a reemplazar, y la comparación de los modos de difusión y propaganda. Tal es el inmenso dominio sobre el que Agustín Cochin ha comenzado la exploración y sobre el que se proyectan sus directrices.

Se quejaba a veces de estar solo, incomprendido, delante de una tarea enorme. Se encuentra el eco de ese sentimiento en alguna de sus cartas. A sus parientes, a sus amigos, a quienes inquietaba su labor sin resultados y temían a su aislamiento, les decía a veces: «Veréis cuando mi obra sea conocida cómo saldrán colaboradores.» La obra se ofrece actualmente a todo el que quiera: hay que desear que los colaboradores aparezcan y sean numerosos; poniéndose al trabajo, ellos deberán rendir homenaje al gran iniciador, que habrá preparado el camino sobre la verdad, y, por tanto, sobre la salvación.

CAPITULO VIII

LA PERSONA Y LAS IDEAS DE AGUSTÍN COCHIN.—SU VIDA Y SU MUERTE.

1.—*La Vida exterior.*

LLEGANDO al término de nuestro estudio, declaramos que no nos hemos propuesto otra cosa que la de acercar a nuestros lectores a Agustín Cochin. Ojalá que este modesto comentario les inspire el deseo de conocer una gran obra para meditarla y recoger todo el fruto. Nos parece, sin embargo, que una introducción a esa obra no podría ser completa sin un bosquejo al menos de la silueta del constructor.

No tenía nada de uno de esos «oldbooks» con que tropezó en el Mediodía y que describe con tanta gracia; no tenía nada de un «ratón de biblioteca». Vida de trabajo, vida al aire libre,

vida de artista, vida espiritual y vida de hechos: lo abarca todo.

Apasionado de la pintura, como su padre, se complacía en descubrir artistas ignorados, en los cuales presentía el valer, tal como Cézanne, entonces oscuro, desconocido, que él identificó un día en el campo por el cuadro que pintaba. Agustín era un gran pintor y «emborronaba» con gran placer según su expresión favorita. Ha dejado muchos de sus «borrones», cuadros, dibujos, sobre todo acuarelas, y muchos pintores le envidiarían. De joven, pensó consagrarse enteramente a la pintura; pero le quitaron esa idea, dichosamente para el pensamiento francés.

Su alma de artista lo llevaba a buscar la belleza donde podía encontrarla. Aprovechaba sus visitas a los archivos para recorrer los campos en largas exploraciones a pie, entusiasmado de la naturaleza, como de las bellas obras humanas, estatuas, humildes iglesias y pueblecitos, que describía con amor, como admirador más que como arqueólogo, a pesar de que era un verdadero técnico.

Su amor al campo se extendía a las plantas y a los animales, especialmente a los insectos, por los cuales sentía el mismo interés que por las colonias de filósofos en sus estudios históricos. Los dibujaba y los pintaba con una rara

minuciosidad. La colección de dibujos que ha dejado merecería que se reprodujese; un sabio naturalista declaró un día que la colección daría lustre al museo.

Su afición preferida, después de la pintura, era la caza a caballo. No contento con seguir la pista partía a las cuatro de la mañana para «hacer el bosque» con los picadores; profesaba por ese viejo arte, específicamente francés, de la venería, un verdadero culto. Es interesante su divertida replica a un periódico inglés que había menospreciado los métodos cinegéticos franceses.

Todas estas ocupaciones tan variadas no eran suficientes para interrumpir su prodigiosa labor. Sus pensamientos se elevaban más altos, y a ellos adaptaba sus actos.

Cristiano ferviente, hacía una vida espiritual intensa y una vida de hechos no menos activa. Disimulaba cuidadosamente esta faceta de su vida, y muy pocos eran los que conocían el misterio. Se sabe, a pesar de ello, que daba clase a los aprendices en los barrios y que iba casi solo en su época por los barrios extremos, ya rojos, a consolar desgracias y a mitigar miserias. Ponía en este trabajo el mismo cuidado que en los otros. Se han encontrado después de su muerte fichas conteniendo series de nombres de personas a quienes había que ayudar. Ama-

ba a los humildes con un sentimiento natural innato; antes de la guerra estaba preparado para el papel que debían llenar en medio de sus hombres, y sabía hacerse amar como él mismo amaba.

¿Cómo encontraba tiempo para tan diversas actividades, además de la principal, y a pesar de una salud que no era buena? Era su secreto. Sabía ordenar su labor, asistido por un amigo fiel y clarividente, con cuya devoción contaba (198). Aunque los escrúpulos de técnica no hayan cesado de asaltar su conciencia de sabio, no parecía nunca absorbido por su obra y no hablaba de ella más que a los pocos iniciados.

En su vida corriente se divertía como un niño rodeado de los suyos, algunas veces irónico, pero siempre correcto. Este mismo espíritu jovial lo ponía siempre en sus trabajos y en sus investigaciones. Todas sus cartas lo muestran dedicado a su obra. Lo veo todavía, encantado de sus hallazgos, balanceando sus hombros, alisando con sus manos su gran bigote y sonriendo. No: no tenía nada de pedante ni de intelectual puro; en una carta durante la guerra hablaba de la élite francesa, de la burguesía católica que había «vuelto a encontrar su vocación». Agustín Cochin representaba el tipo perfecto de esta élite; pero la vocación no la

(198) M. Charles Charpentier.

había perdido nunca, y desde su primera juventud hasta su muerte gloriosa no había cesado nunca de adaptarse a ella.

2.—*La aptitud intelectual.*

Ciertos críticos se han imaginado al historiador de las Sociedades de Pensamiento como un espíritu despavorido, temiendo el triunfo de las ideas revolucionarias, inquieto por sus convicciones políticas y religiosas, y esforzándose, atacando al adversario por impedir sus golpes. Se engañaban completamente sobre las ideas y los sentimientos de Agustín Cochin.

Sólidamente unido a la creencia que había escrutado con toda su potencia intelectual, sabiéndose tranquilamente en posesión de la verdad, no sentía por los sofismas que había deshecho, por las doctrinas desprovistas de base y fundamento, más que un encalmado y absoluto desprecio.

A este sentimiento unía una gran indulgencia por las personas, en las cuales atenuaba la responsabilidad por razón de su impotencia. Por ejemplo, la página sobre Robespierre; su apreciación sobre los asesinatos de septiembre (199).

Al juicio del filósofo se añadía en el historiador la viva curiosidad que hemos señalado del

(199) *R. L.*, págs. 196, 197, 218 y 219.

interés objetivo que aportaba al estudio del fenómeno revolucionario, con exclusión de toda preocupación militante. Al fin de su estudio sobre Taine y M. Aulard recomienda precaverse contra la indignación, azote de toda curiosidad. Se puede, sin duda, estimar que su crítica está desprovista de benevolencia, y ciertas de sus cartas acentúan todavía esta impresión; pero a quien fuera tentado de hacerle un reproche la respuesta de Cochin está preparada: no hace más que tomar de sus adversarios un método que ellos mismos han usado, sin reticencias y sin discernimiento contra todas las tradiciones, las ideas, las instituciones que han hecho Francia y contra la religión más alta que conoce la Humanidad. No se sabe por qué había de conservar miramiento alguno respecto a las doctrinas cuyos adeptos tienen tan pocos, y que no los merecen porque ellos extienden los gérmenes de muerte. Si la religión filosófica y revolucionaria encuentra los Hume, Voltaire Renan o Durkheim, no tiene el derecho de ponerse seria. Por lo demás, la única cosa que importa es distinguir aquellos que se equivocan y los que tienen razón; reconocer dónde está el error y dónde la verdad.

Interrogándose de esta suerte, Agustín Cochin había adquirido una hostilidad absoluta a todo lo que de cerca o de lejos rozaba a las con-

cepciones socializantes. La palabra «social» ha venido a ser ciertamente tan equívoca como en otro tiempo la palabra «liberal». Hace falta comprender aquí el sentido filosófico que le da Cochin en toda su obra «Desde el momento, escribe, que se ha entendido que Dios es una ley social, que la patria es un interés colectivo, lo que daba un valor trascendental a esta ley y a este interés desaparece.» Y en otro sitio: «El idealismo, de Kant a Durkheim, distingue la función social de la fe y su valor real; pretende conservar lo uno negando lo otro. ¿Es esto cierto? No sé. Un cálculo falso, ciertamente... el día en que la fe se convierta en ilusión, poco importa que se rinda o no se rinda homenaje a su virtud social; ella muere y el cuerpo social, privado de su savia, se seca.» (200).

Partiendo de estas líneas llegaba, en el orden de los hechos, a una aversión profunda contra todo organismo socializado, cualquiera que fuera su objeto, cualquiera que sea la causa que sostenga. Según él, todas las corporaciones, todos los cuerpos del Estado y hasta las órdenes religiosas pueden ser atacados de ese virus cuando se apartan del objeto real que justifica su existencia (201). Con su lógica im-

---

(200) *R. L.*, págs. 269 y 42.
(201) Cf. *R. L.*, Introducción, págs. XXXV-XXXVI.

placable perseguía ese espíritu hasta en la hermandad del Santo Sacramento en el siglo XVII, hasta en las sociedades realistas de 1815 (202). Por esta misma razón se apartaba de los movimientos contemporáneos, tales como el de la Acción Francesa, a pesar de su colaboración al principio y de una afinidad de crítica indiscutible. No queremos de ninguna manera evocar aquí un conflicto doloroso, que no tiene nada que ver con nuestra exposición y que no ha estallado más que diez años después de la muerte de Cochin. Nuestro único deseo es decir la verdad. Debemos a la memoria de Agustín Cochin el dar de su fisonomía una expresión exacta y completa. Alejado, por otra parte, de todo democratismo, estaba aislado como muchos espíritus cuyas concepciones no germinarán más que en el porvenir.

En su exposición filosófica, Agustín Cochin hace observar que la alabanza de las ideas tradicionales crece a medida que disminuye en la realidad. El culto de la «autoridad», de la «tradición» coincide cuando dichos conceptos se debilitan. Aun en este asunto, el verbo llega a dominar la obra (203).

«Cuando el cuerpo social se debilita, dice en una reflexión profunda, cuando el lazo social se

(202) *S. D.*, págs. 94 y 103.
(203) *R. L.*, pág. 59.

resquebraja, cuando el impulso se apaga, es cuando aparece el deseo de la unión, de la defensa común del cuerpo social en su ser físico.» (204).

Se puede objetar, es cierto, a estas diversas consideraciones que el legítimo deseo de defensa se acrecienta en tiempos de desgracia. La respuesta a esta objeción la lleva en sí, no para debilitar esta defensa necesaria contra el error y el mal, sino para reforzarla y hacerla más radical, subiendo del efecto a la causa y extirpándola de los espíritus, más aún que de las instituciones.

3.—*Las ideas personales.*

¿Cuáles eran las ideas positivas de Cochin? ¿Qué concepción tenía de la vida social y de las relaciones de los hombres entre sí?

El ideal que obtenía de sus estudios y de sus meditaciones, y elaboraba en su espíritu, no hay duda que lo hubiera dado a conocer en una doctrina coordinada después de haber terminado su obra crítica. Ciertos fragmentos lo atestiguan; pero la muerte no le ha dejado tiempo; por ello su pérdida es irreparable...

De algunos pasajes de sus escritos, de ciertas conversaciones, se puede concebir como un bos-

(204) *R. L.*, pág. 68, nota.

quejo; nos queda además el ejemplo de su vida y de su muerte; su doctrina no la ha podido escribir; pero la ha sabido vivir, y ello le condujo al supremo sacrificio.

Sus ideas fundamentales ya hemos visto que eran el realismo de la verdad y la autonomía de la persona humana. El hombre se entrega a sí mismo y sin ninguna presión a un objeto real exterior. Se consagra libremente, por un acto de voluntad personal, al servicio de una causa, al servicio de su prójimo, al servicio de Dios. «En un sociedad viva, la palabra sociedad desaparece en la medida misma en que la cosa se realiza... (205). El cuerpo social aparece dominado, vivificado por una realidad soberana, objeto común y término de convergencia de los espíritus y de las voluntades.» (206).

En cuanto a la autonomía de la persona, esta idea se traduce en las relaciones entre los humanos por un sentimiento que la Revolución ha destruído, y que era el sentimiento personal por excelencia, el idealismo. Lazo esencialmente espiritual, lazo por el cual el hombre da su fe al hombre, la concepción lealista se opone con todo vigor a la idea materialista de la solidaridad, palabra vergonzosa que hace pensar en el conglomerado de moléculas de un sólido. He-

(205) *R. L.*, pág. 43.
(206) *R. L.*, pág. 41.

mos representado anteriormente los puntos de vista de Cochin sobre dos especies de patriotismo.

Con toda su alma se adhería a la especie lealista, y extendía esta idea a todos los actos de la vida social y moral.

«La fe, el lealismo, escribe, es asunto directo entre Dios, el Rey, la Patria y yo. Los «otros» no me importan nada. Aunque todos obraran como yo, mi deber sería personal, es decir, que ningún hombre del mundo tendría el derecho de violentarme; y aun cuando me quedara sólo, mi deber seguiría siendo el mismo; la tradición de los otros no me dispensaría.» (207).

El triunfo del lealismo ha coincidido con la gran época de la Cristiandad, más allá del establecimiento de los Estados, con tendencia laica, del Renacimiento y de la Reforma. Ha engendrado este ideal de la caballería que ilumina el siglo de San Luis y que hace todavía de la palabra «caballeresco» el resumen de las más nobles cualidades humanas. Con las páginas que tratan de la idea del lealismo se puede apreciar lo que hubiera podido ser la obra nueva que Agustín Cochin no ha podido construir (208). Sería coronado, como toda su vida y todo su

(207) *R. L.*, pág. 271.
(208) *R. L.*, págs. 170 y 271.

pensamiento, por la afirmación de su fe cristiana: «En toda sociedad humana verdaderamente potente y profunda, escribe, el lazo social toma un carácter religioso.» (209).

Ciertas páginas consagradas a la idea religiosa nos elevan a las más altas cimas: «El pensamiento personal concibe bien y procura realizar su reinado sobre las cosas..., su libertad; pero hay que realizar un gran esfuerzo, entablar una lucha con los deseos reales y sus imperios, que supone un despliegue de conocimientos, sistemas y ciencias; todavía más alto, más allá de un acrecentamiento de fuerzas espirituales, un auxilio sobrenatural, que sólo Dios puede dar, la Iglesia dispensar y la fe concebir. ¿Lucha victoriosa? No siempre. En todo caso, lucha indefinida, sin cesar renovada; pero lucha fecunda porque si ella no agota lo real, utiliza las potencias del espíritu, pone en juego las facultades creadoras de la inteligencia, desde la intuición de los filósofos y los sabios hasta la fe de los apóstoles y la visión sobrenatural de los santos» (210).

El último escrito de Agustín Cochin, recogido sobre su mesa en junio de 1916, un mes antes de su muerte, es una nota sobre la «sociedad real» que constituye la Iglesia. Después de

(209) *R. L.*, pág. 282.
(210) *R. L.*, pág. 26.

haber sentido, como de costumbre, la preeminencia del espíritu sobre el cuerpo, el objeto de la unión sobre la unión misma, prosigue:

«El Cristianismo de la Edad Media comprendía también el interés social, «la edificación»; edificó sobre el mundo el más vasto y más majestuoso edificio social, la Iglesia universal, y fundó todas las naciones de Europa sobre la base religiosa. Y a pesar de ello, no es el interés de la unión, de defensa, del triunfo de la causa en que se inspira, sino la doctrina de la verdad, de Dios, de Cristo, de la vida eterna; la Iglesia no fué nombrada en las Summas de Santo Tomás, y a pesar de ello nunca tuvo más vida. Los anacoretas de Egipto y de Siria fundaron los cuerpos sociales más compactos, los más integrados que puedan ser, las órdenes religiosas, y, sin embargo, ellos pensaban tan poco en la unión y tanto en el Evangelio, sentían tan poco el lazo espiritual, que huían de sus semejantes y marchaban al desierto, y se llamaban asimismo los «mondi», los solitarios. Somos precisamente lo contrario del socialismo, como los términos indican; los aislados en la fe, los monjes, fueron colectivistas de hecho; tan cierto es que sólo puede asociar con esta fuerza la fe, que aisla con este rigor.» (211).

Pedimos perdón por haber hecho citas tan

(211) *R. L.*, pág. 285.

largas de estos textos admirables; nos ha parecido imprescindible.

Terminaremos las citas con una frase, que resume la vida moral y religiosa de Agustín Cochin y que da a su sacrificio toda su significación: «El Cristianismo ha puesto las generaciones anteriores (a la Revolución) en el estado de libertad, donde el mal no es imputable más que al hombre, donde cada uno es creador de su ser moral, responsable de sus faltas, donde la religión le da a él personalmente, y no a la raza, el medio de salvarse.» (212). Así razonaban los mártires de los primeros siglos que no se preocupaban del porvenir de la sociedad, ni aun del de la Iglesia, sino de su salvación.

4.—*La guerra y la muerte.*

Las ideas de Agustín Cochin lo llevaban a reunir en un mismo pensamiento, en una misma práctica, el amor real, personal. de Dios y del prójimo. Este amor que se apoya en los dos mandamientos del Evangelio no tiene nada de común con la «fraternidad» revolucionaria, con la divisa sindicalista «uno para todos, todos para uno», fórmula impersonal y anónima, gracias a la cual, como dice Rousseau, «cada uno, dándose a todos, no se da a nadie» (213).

(212) *R. L.*, pág. 226.
(213) *Contrat social,* libro I, cap. VI.

Cochin había dicho: «Cada uno para cada uno», cada uno para su vecino, para su hermano, a quien conoce; no para «una muchedumbre a quien no conoce» (214). No se trata del amor en palabras hacia una vaga humanidad, ni de un conjunto de ciudadanos o de compatriotas, sino del amor hacia el prójimo, «próximus», el más cercano, el herido del Evangelio socorrido por la Samaritana.

Este es el sentimiento que más fuertemente inspira a Cochin durante la guerra, el amor hacia sus hombres, el verdadero pueblo que amaba, no a la manera de un cómitre, sino con el cariño real de un verdadero cristiano. Además unía las causas profundas de la guerra a sus concepciones generales; la carta que cierra el presente volumen nos trae la elocuente demostración de ello y pone punto final a su obra. No había esperado el comienzo de las hostilidades para llegar a sus conclusiones; desde 1912, en una carta a su familia, achacaba a la filosofía germánica «todas las malas inclinaciones de nuestra generación: modernismo, socialismo, empirismo, rigidez en política, inconsistencia en ciencia y en religión, todo lo contrario a la verdad..., el pragmatismo: «homo faber», en lugar de «homo sapiens», la industria en lugar de la idea, la máquina en lugar del arte...; to-

(214) *R. L.*, pág. 270.

do lo que se odia, primero instintivamente y después razonadamente, todas las malas corrientes que nos vienen de Alemania». «Yo leo en este momento, añade, un librito muy curioso... Demuestra a maravilla cómo el abuelo de todos nuestros pragmáticos y socialistas es todavía Hegel, el Dios de la religión nueva, y su profeta, Marx. He aquí los hombres del día, y esto es la detestable invasión alemana, que se la deja penetrar sin combatir.» (215).

Durante la guerra veía alzarse en contra de la vieja tradición francesa, humana y espiritual, la grandiosa, sin duda, pero mecánica, de los alemanes. «A nuestro lado, me escribía en 1915, después de la muerte gloriosa de su hermano, está indudablemente el espíritu del Cristianismo. Los hombres vuelven a encontrar en él, llenos de fuego, la confianza, el cariño del pueblo de otros tiempos, y valen lo que sus oficiales..., los oficiales imbuídos de la burguesía católica, dormidos con los cuarenta años de República, y que vuelven a encontrar de pronto su vocación y su fe. Enfrente, y en contra, está el Léviathan socialista: la organización supliendo a toda máquina humana, materia gregaria capaz de todos los heroísmos en masa, pero deshecha en cuanto se aisla... Importan

(215) Carta a Mme. Denys Cochin.

poco los Gobiernos... De nuestro lado está el lealismo personal; del suyo, el socialismo y la democracia...» (216).

Agustín Cochin pone al servicio de su ideal un encarnizado heroísmo que sobrepasa toda medida. No quiere estar en otro sitio del frente que en primera línea; no abandona a sus hombres más que cuando le obligan sus heridas; ponía su cuidado, su inquietud y su amor al servicio de sus hombres, protestando a veces de manera terrible contra ciertos métodos de combate, contra ciertas negligencias que acarreaban sacrificios inútiles. Herido, vuelto a herir, cuatro veces herido, volvía siempre al frente y rehusaba obstinadamente pasar a la reserva, que la herida de un brazo parecía imponer. Nadie, ni sus amigos, ni sus compañeros, ni su mismo padre le hicieron rectificar sus propósitos. A todos los que le decían «tú ya has hecho bastante», él respondía: «nunca es bastante». Entre el padre y el hijo había escenas cornelianas; M. Dionisio Cochin lo recordaba delante de mí, en 1921, un año antes de su muerte. Su cara demacrada expresaba los rasgos del mal que debía llevárselo; hablábamos del pasado, invocando el recuerdo de Agustín, deplorando la pérdida irreparable que su-

(216) La carta a que este pasaje hace referencia ha sido impresa en el folleto *Le Capitain Augustin Cochin*, pág. 18.

fríamos con su desaparición. «¡Ah, exclamaba M. Cochin, yo hice todo lo que pude para impedirlo, pero fracasé... Un día fuí a ver a mi hijo a Castelnaudary, donde estaba hospitalizado por cuarta vez. No estaba bien, no podía utilizar su brazo; se obstinaba por seguir en las trincheras sin poder valerse; sus compañeros decían que debía pasar a la reserva o, al menos, a la retaguardia... Yo ensayé el convencerle, pero no sirvió para nada; se molestó y me dió una negativa rotunda... Algún tiempo después, estando en París y encontrando su convalecencia demasiado larga, me pidió un «auto» del Ministerio (Dionisio Cochin era entonces Subsecretario del Bloqueo). Pretextó no sé qué visita a los alrededores. Por la tarde, viendo que no llegaba, me inquieté: se había vuelto a marchar al frente.

«¿Qué podía hacer yo? —añadía M. Cochin, como hablando consigo mismo— Era un fanático, era un místico... No era por vocación militar ni aun por exaltación patriótica. No; no era eso lo que le inspiraba, me consta. Su idea era la del recitado de Joinville: «No abandonar al pueblo, confiado a su guardia»; quedar con sus hombres hasta el fin, hasta la muerte... Sí... eso era lo que quería...; no había nada que hacer.

La última vez que vino estaba ahí, en estas mismas habitaciones; yo le supliqué que no se hiciera matar en beneficio de su obra del pensamiento francés. No me contestó nada. Se contentó con alzar los hombros en un gesto de resignación... Sí; no había nada que hacer...»

M. Cochin se calló, absorto en sus meditaciones... Un año después el padre se unía al hijo en la eternidad.

Nos detenemos aquí sobre estas cumbres. Agustín Cochin murió bajo una cruz, al pie de un Calvario. Parece que el sitio le estaba destinado. Esta muerte no es más que la conclusión trascendental de una gran obra y de una vida admirables.

CONCLUSION

«En el frente, 18 febrero 1916.

Querido papá: Leo y releo tu bella y hermosa carta, que buen rato me ha proporcionado después de una larga marcha bajo la lluvia a través de un país desolado por la guerra: castillos, pueblos, iglesias devastadas y en ruinas, trincheras y agujeros de bombas y tumbas de soldados. Verdaderamente creo que los normandos del tiempo de Luis el Piadoso o los suecos de Gustavo Adolfo no han hecho nunca

nada mejor. Calamidad sin ejemplo. ¡Ah, la honrada, la dulce, la apacible Edad Media!; los bárbaros somos nosotros, y qué fracaso para la moral moderna, tonta y vana, cuando es individualista, como la nuestra; asesina cuando es social, como la boche. Las costumbres y la civilización no son más que humildes servidores de la fe, y desaparecen con ella. El estado de este país anonada; durante leguas y leguas es la abominación y la desolación de la escritura...

... Me decís que pensáis siempre en el libro «antisocial»; es la obra necesaria, y que sólo un cartesiano como usted puede hacer bien; como Parsifal, recobrar su lanza, porque ninguno de nuestros maestros está libre del contagio alemán, que se remonta hasta Leibnitz. Realmente la primera brecha es la famosa *Nisi ipse intellectus,* donde Kant ha hecho posar todo su sistema de formas. Y he aquí ahora a Durkheim, que encuentra en esas formas una causa trascendental de la psicología individual: el fenómeno social, origen de las categorías, principio de las formas de la sensibilidad y del entendimiento y de las ideas de la razón. No hay que extrañar, pues, como usted ha dicho en la calle de Sèze, en abril último, que *unser Cott* destronado, pero compensado con una buena prebenda, pase a ocupar el rango de primer

magistrado social, como el pobre Luis XVI en el 89, después de la «patria» y de la «ley»: lo personal destronado por lo social. ¡Qué bella empresa la de concluir por los horrores actuales, el enorme razonamiento falso que los gobierna y nos martiriza desde hace doscientos años...

AGUSTÍN COCHIN

INDICE

PRIMERA PARTE

LA OBRA HISTORICA

Páginas

CAPITULO I:

1.—*Importancia de la obra* 11
2.—*La ejecución* 14
3.—*La historia sin Cochin*... 18
4.—*Un ejemplo. El gran miedo* 25

CAPITULO II:

LA CONCEPCION DE AGUSTIN COCHIN.

1.—*Leyendo a Agustín Cochin*... 31
2.—*Los principios. El órgano de propaganda.* 33
3.—*Origen y desenvolvimiento de las Sociedades* 36
4.—*Carácter de las Sociedades*... 41
5.—*Continuidad del fenómeno* 45

CAPITULO III:

EL MECANISMO.—LOS PROCEDIMIENTOS... 49
1.—*La unión* 50

Páginas.

2.—*El secreto...* ... 53
3.—*La depuración...* ... 59
4.—*Las consecuencias* ... 63
CONCLUSIÓN ... 66

CAPITULO IV:

LA CRITICA.

1.—*Las objeciones...* ... 71
2.—*Las comprobaciones* ... 77

SEGUNDA PARTE

LA OBRA DOCTRINAL

CAPITULO V:

GENERALIDADES.

1.—*Algunos recuerdos...* ... 87
2.—*La concepción de la doctrina* ... 92
3.—*La sociología de M. Durkheim* ... 99

CAPITULO VI:

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES.

1.—*La voluntad general y la Ley...* ... 103
2.—*La idea de verdad o la socialización del pensamiento...* ... 107
3.—*La idea de libertad o la socialización de las personas* ... 115
4.—*La Justicia y la Virtud. El término final.* 123

Páginas.

CAPITULO VII:

CONCLUSIONES GENERALES.

1.—*El funcionamiento del régimen* ... 133
2.—*Los equívocos* ... 136
3.—*Los resultados...* ... 141
4.—*Las perspectivas* ... 143

CAPITULO VIII:

LA PERSONA Y LAS IDEAS DE AGUSTIN COCHIN.—SU VIDA Y SU MUERTE.

1.—*La vida exterior* ... 147
2.—*La aptitud intelectual* ... 151
3.—*Las ideas personales* ... 155
4.—*La guerra y la muerte* ... 160
CONCLUSIÓN... ... 165